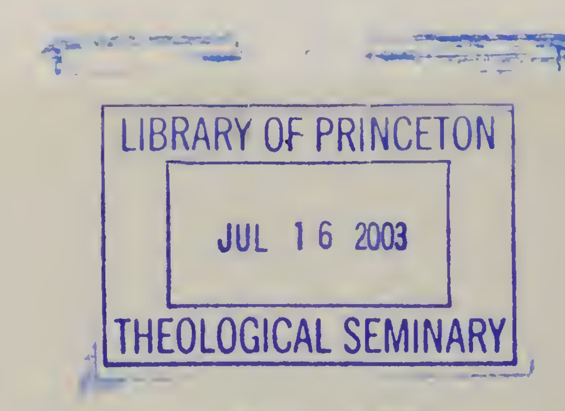



LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

Universidad Bíblica
Latinoamericana

Dios en América Latina

Vida y pensamiento

Vol 17,2

Vida y pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial de la UBL.

Director: Roy H. May
Edición: Elisabeth Cook
Diagramación: Damaris Alvarez

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

Hecho el depósito de ley.

Apartado 901-1000 San José, Costa Rica
Tels: (506) 233-3830 y 221-9162
Fax: (506) 233-7531
E-Mail: bsebila@sol.racsa.co.cr



Esta institución da continuidad a las labores educativas iniciadas por el Seminario Bíblico Latinoamericano en 1923

205

Vida y pensamiento vol. 17,2 (noviembre 1997)
San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 1981
v. 24 cm
Publicación semestral
ISSN: 1019-6366

1. Teología - revistas. 1. título.

Dios en América Latina

Vida y pensamiento

Vol 17,2

Presentación

¿Cómo hablar de Dios? es la pregunta perenne de las personas de fe, y en especial de los teólogos y las teólogas. Es la interrogante que orienta este número de nuestra revista.

Elsa Tamez, en el primer artículo, ofrece su propio testimonio. Confiesa que ama a Dios quien "se encuentra en la cotidianidad de la vida" como el amor y el pan, "en la sonrisa de niñas y niños con bigotes blancos porque han tomado leche" y "en la indignación de una mujer golpeada que clama justicia", o cuando "se disfruta una taza de café con los amigos". Habla de un Dios real, cercano, con diversos rostros. Enfatiza los sentimientos, más que el discurso intelectual, para acercarse a Dios y sugiere que la teología debe tomar los sentimientos con mayor seriedad.

La compasión y la misericordia son el corazón de la teología de la liberación. Pablo Richard, en su artículo, plantea el hablar de Dios en el contexto de la trágica realidad de los y las pobres cuya vida es amenazada por el neoliberalismo. Concluye, "la teología de la liberación desarrolla una teología de la vida, humana y cósmica; una fe en el Dios de la vida, cuya voluntad es la vida de todos y todas; un proyecto de sociedad donde quepan todos y todas, sin exclusión alguna".

El artículo siguiente, escrito por Victorio Araya, toma como punto de partida el libro de Karen Armstrong, *Una historia de Dios*. Nos recuerda que Dios si tiene historia, "es la historia de un amor apasionado". Pero esta historia ha sido mediatizada por la realidad de la injusticia. Es esa realidad lo que "exige cambiar nuestro corazón de piedra en corazón de carne, es decir, dejarnos mover a compasión y misericordia". Araya también señala la necesidad de recuperar los sentimientos como elemento importante del discurso sobre Dios.

El fin del milenio que se acerca también tiene sus implicaciones para el hablar sobre Dios, pues como sabemos, provoca pronósticos del eminente final del mundo mismo. Este es el tema que Jaime Prieto trabaja partiendo del centenario del levantamiento en Canudos, Brasil y la novela de Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo*, para compartir las imágenes de Dios que surgieron durante ese movimiento. Demuestra cómo el discurso teológico, al igual que el movimiento mismo, expresa la resistencia de las y los pobres a la dominación y su esperanza de ser libradas y librados de la opresión.

Claro es que el discurso sobre Dios jamás es neutral. Siempre refleja premisas culturales y políticas y responde a circunstancias históricas. Esto lo vemos con claridad en los dos últimos artículos.

Antonio Aparecido da Silva, desde su contexto afro-brasileño, comparte elementos que están contribuyendo a la formación de una teología negra. Esta teología, en función de la liberación del pueblo negro largamente oprimido y marginalizado, apropia elementos culturales afro-brasileños y responde a la realidad histórica de la esclavitud en el pasado y la discriminación actual. En el fondo, hace eco de la afirmación de James Cone que “Dios es negro”. En una forma parecida, Roy H. May descubre elementos para el discurso sobre Dios en las culturas campesinas e indígenas y su experiencia vivencial con la tierra. Su encuentro con Dios está mediatizado por la tierra que se convierte en una hermenéutica que busca enriquecer nuestro hablar acerca de Dios.

Esperamos que las reflexiones acerca de Dios que presentamos aquí, estimulen reflexiones teológicas propias y que contribuyan a responder a esa pregunta inevitable, ¿cómo hablar de Dios?

Roy H. May

Confesiones

Elsa Tamez

Confesarse es entrar al campo de la vulnerabilidad, exponerse gratuitamente. Sobre todo cuando no se busca ninguna absolución sino simplemente y por pura osadía se decide uno a hablar sin que nadie se lo haya pedido. Por necesidad tal vez. Confesarse es hablar con uno mismo, es hablar con Dios. Esta es parte de mi confesión y a través de ella algunos de mis confusos pensamientos sobre Dios. No lo podría hacer de otra manera. A estas alturas repetir el catecismo es aburrido e insuficiente frente a las complejidades humana y divina.

No podría vivir sin ti, mi Dios

Los seres humanos no podríamos vivir sin pan ni bebidas. Nos marchitaríamos y moriríamos. Hay que comer para vivir. Y para vivir con ganas hay que comer con sabor y acompañados. Vivimos mejor si la comida es preparada con el ritmo adecuado, sin prisas y con placer. Convertir los frijoles, las tortillas, el maíz, el arroz, las verduras, las carnes -si hay- y las frutas, en delicias al paladar, es vivir con ganas, compartiendo la comida y comentando las recetas.

Pero comer y beber no es suficiente para vivir humanamente. Necesitamos del amor.

Elsa Tamez es profesora de la UBL.

Los seres humanos no podríamos vivir sin amar y ser amados, sin desear y ser deseados, sin tocar y ser tocados; ello no excluye los "destiempos del amor" cuando amamos sin ser correspondidos, o cuando somos amados sin que queramos amar; o cuando volteamos la espalda a alguien que nos extiende sus brazos o extendemos los brazos sin que nadie llegue a llenarlos. Los estremecimientos del cuerpo en los tiempos y destiempos del amor son síntomas de que estamos viviendo la vida, con sus risas y llantos. Ni los amores platónicos están exentos de los estremecimientos del cuerpo.

Amar y comer forman una endíadis. El cuerpo reacciona frente a ambos verbos. Se siente placer al sentir un bocado pasar por la garganta, y el cuerpo siente placer o dolor en la presencia u ausencia del sujeto amado. El amor como el pan tiene sabor, dulce o amargo dependiendo de las recetas o las vicisitudes. El amor tiene sabor y el sabor se prepara con amor. En fin, el espíritu se ama en la materia y la materia manifiesta el espíritu. Pobrecito del obispo de Hipona, San Agustín, que pensó que pecaba cuando disfrutaba la lectura de Homero o amaba a Floria, su novia.

Decimos que Dios es el Dios de la vida no sólo porque la da y la quita cuando quiere, sino porque Dios es amor y pan. Y confieso que no puedo vivir sin Dios, porque no puedo vivir sin amor y sin pan.

Para mí no hay manera más completa de entender, percibir y sentir a Dios si no como amor-pan. Las imágenes: creador, juez, padre, madre, liberador, guerrero, rey, señor y otras no son más que proyecciones de la matriz amor-pan, los nutrientes fundamentales para la vida. Por amor se libera, se juzga, se gobierna con justicia, se engendra, se moldea, se sufre -como el Dios crucificado- y se interpela. El pan, por su parte, hace que el amor no se vuelva etéreo. El creador por amor crea el pan para darlo a sus criaturas, el juez juzga contra aquellos y aquellas que quitan el pan a las y los que no tienen, la madre y el padre dan pan a sus hijas e hijos porque los aman, se libera para comer pan, se lucha por el pan, se gobierna para una distribución equitativa del pan.

Dios es pan, pan de vida, dado con amor. La utopía judeo-cristiana ve el banquete escatológico como la gran comilona de todos y todas, celebrando el amor de Dios, el encuentro pleno con Dios.

Amor y pan no son dos atributos abstractos para Dios, sino que se actualizan en la acción. El amor cobra vida en la relación y la dádiva del pan sustenta esa vida interrelacionada. Es así que el Dios de la vida, percibido como amor-pan se coloca en contraposición de las situaciones de injusticia, alienación y sometimiento. La ausencia del amor-pan marca la ausencia de Dios, o su presencia como ausente. Hambre de Dios es hambre de humanidad y hambre de humanidad es hambre de pan-amor: hambre de Dios.

Confieso que amo a Dios y no me avergüenza. Amo a Dios porque amo la vida. Y cuando lucho por el pan y el amor lucho por la causa de Dios, que es mi vida. Dios es mi vida. De Dios procede y a Dios se la debo y en tanto en ella existo vivo en Dios y Dios en mí. Cuando atento contra mí, mi cuerpo o el de mi prójimo, atento contra Dios. ¿No afirman las Escrituras que nuestro cuerpo es el cuerpo del Espíritu Santo? Si entendiéramos la vida de los seres humanos y de todos los seres vivos como sacramento de Dios, otro mundo fuera el nuestro.

Mi razón no te comprende, ¿lo debe hacer?

Muchas cosas se han escrito sobre Dios. Cosas bonitas y cosas feas. Algunas aburridas y otras fascinantes, y unas simplemente complicadas. Pero ninguna logra descifrar el misterio de Dios. Aquellas que intentan develar lo indescifrable, definitivamente se tornan sin gracia y caen al abismo de la desilusión. Mi anterior confesión no está exenta de esa desgracia. Porque de Dios no se puede escribir al mismo nivel como se despejan las incógnitas del álgebra: primero esta, después aquella, para que el resultado sea exacto. Más cerca se está del sentido de Dios si lo describimos en la sonrisa de niños y niñas con bigotes blancos porque han tomado leche, o en la indignación de una mujer golpeada que clama justicia,

o en la frustración de un hombre sin trabajo; o, simplemente, en el impreciso (¿o preciso?) momento del goce cuando se disfruta una taza de café con los amigos y las amigas, se es sorprendido por una pintura, o cautivado por un poema, un ballenato o un beso.

Pero una de las mejores maneras de hablar de Dios es guardando silencio primero. Es escuchándole, sintiéndole en el cuerpo y en la mente. Siempre. En la vida diaria, dentro y fuera de la comunidad de fe -con sus bondades y males. Allí, en el universo y los ecosistemas, en el movimiento de las células, en las palabras de las Escrituras, en los libros, o incluso en la mordidita de un melocotón no contaminado. Pero aquí también, en el llanto de las personas enfermas, en la ausencia de la solidaridad, en el cuchillo de un niño de la calle que hunde en el vientre de un anciano para robarle 200 colones. Su presencia se advierte justo allí, cuando el palpitar del corazón sale de su ritmo acostumbrado, y frases impensadas emergen sin control tales como "¿Gracias Dios?" o "¿Dónde estás, mi Dios?" O cuando no hay frase ninguna solo un pecho henchido frente a una inmensa montaña dorada, como la sierra de los Andes de Bolivia.

A quienes hemos sido occidentalizados y educados en la academia clásica nos da vergüenza hablar de Dios de manera ajena al discurso analítico. Nos cuesta hablar de sentimientos, pues creemos que eso es asunto de poetas o de mujeres. Sin embargo, si es cierto que los sentimientos y la pasión son más cercanos a la profundidad de lo humano que las ideas, -que también son humanas aunque etéreas-, entonces debemos teologizar con los sentimientos, pues yo creo que mientras más humanamente hablamos de Dios más honestamente y desde la desnudez nos acercamos a lo divino. La fuerza de la palabra doxológica está en que sale del corazón sin control de la cabeza. Si la mente -adiestrada- interviniera, cancelaría el discurso por cursi o absurdo. "Señor, me has mirado a los ojos, y sonriendo, has dicho mi nombre..." es una frase cursi romanticona (como aquella que dice "Reloj no marques las horas, porque voy a enloquecer..."); pero a sabiendas de eso muchos la cantamos con ganas (como la del reloj) y nos sentimos disculpados porque la leemos en el himnario,

en el marco de una liturgia donde se permite hablar de Dios, con Dios y a Dios desde los sentimientos. Si Juan Luis Guerra hubiese comprendido que Dios y el merengue no se contradicen sino que se compenetran, no hubiese dejado de cantar y seguiría siendo una bendición para el pueblo dominicano y de toda América Latina.

A Dios se le siente desde el interior y desde el exterior. Son desdoblamientos que ocurren en la interrelación de lo divino con lo humano. Racionalmente es posible discutir si Dios es algo externo -una persona- y los peligros que conlleva una concepción absoluta de Dios en esos términos; o se puede afirmar lo contrario, que Dios es algo que está en mí, y discutir todos los riesgos que conlleva esa afirmación. Pero en la vida diaria y en la interrelación divino-humana suceden ambas cosas. Hay momentos en que se conversa con Dios como si se conversara con una amiga y otros en que Dios se siente tanto en una como si una misma radiara divinidad.

Se ha dicho que las mujeres sienten a Dios de un modo diferente a los hombres, y que las comunidades indígenas y negras sienten a Dios a su manera. Racionalmente podría explicarse que la vivencia corporal, étnica y cultural colaboran en una visión y percepción de Dios de colorido distinto. Lo destacable es, no obstante, que sentir a Dios de una manera y otros de otra, apunta al sentido que Dios tiene para las personas o comunidades que lo sienten. Los diversos sentimientos sobre Dios develan la diversidad de su rostro en el planeta de todos y todas. Si esto es así no es complicado distinguir la unicidad y multiplicidad de rostros de Dios.

Aunque confieso que la teología clásica sistemática me es muchas veces aburrida, no voy a negar que hablar de Dios desde un discurso racional puede trascender los estados de aburrimiento, dependiendo de la habilidad creativa del teólogo o la teóloga. Y que la creadora de producción teológica no sólo disfruta y sufre en la construcción del discurso, sino que puede sentir a Dios cuando trabaja el discurso. De hecho a veces ocurre que, cuando tratamos de balbucear algo sobre el Espíritu Santo, nos sentimos llenas del Espíritu. El discurso racional entonces o es saboteado o sale enriquecido, inexplicablemente.

Yo creo que cuando nosotras teólogas y teólogos construimos, pulimos y cultivamos el discurso sobre Dios, Dios juega con nosotros; se ríe con y de nosotras. Porque hacer teología es como jugar, y no lo digo irónica o despectivamente, sino como algo positivo y con agrado. Pienso que cuando conscientemente se asume la teología como juego, lo humano ingresa placenteramente y con naturalidad al círculo del juego, saludando (con la mano o con un beso en la mejilla, o quitándose el sombrero o las sandalias, dependiendo del tipo y solemnidad del tema) las articulaciones que compondrán el cuerpo del discurso que intenta exhibir a Dios a la racionalidad humana. Hermoso es el símbolo de Dios Trino, que invita a la exploración infinita de cientos de ángulos posibles por su relacionalidad. Pero no sólo ese símbolo existe, hoy otros referentes divinos aún no descubiertos, tal vez más inclusivos y excitantes. He aquí una tarea para teólogas y teólogos osados.

También he leído discursos analíticos sobre Dios hechos desde un corazón atormentado. Y pienso que la persona que construye ese discurso se sangra las manos con cada ladrillo-palabra que escoge para reedificar su texto, es decir su pequeño rincón obscuro en el cual puede habitar junto con sus mártires y víctimas iluminados por la luz de un Dios al cual no se quiere renunciar, a pesar de que no aparece por ningún lado a los ojos de la razón común.

Es por esto que tampoco renuncio a los discursos analíticos racionales de Dios, aunque muchos de ellos, especialmente aquellos elaborados con ideas abstractas, rocen la pedantería.

De nuestras complicidades

Algo que me llama la atención en la teología sistemática, y que incluso me incomoda, es que siempre hay que salvar a Dios en el discurso, y si es necesario, hablar mal de los seres humanos para que Dios siempre salga bien. Es como si el drama de Job se eternizara en la teología. Hasta para encontrarme con Dios tengo que esperar a que él me busque, me ame primero y me ame mejor. Así como el varón debe tomar siempre la iniciativa en las cosas de amor, así también Dios tiene que ser el primero. No me gusta este

esquema. No entiendo por qué tengo que inventar que Dios puso en mí el deseo de hacer algo bueno cuando quiero hacerlo, o de buscarle cuando simplemente quiero expresarle mi amor y alabanza desinteresada. Yo creo que no es bueno poner en competencia a Dios y los seres humanos, porque si es así estamos perdidos antes de cualquier movimiento. Los humanos por ser humanos y Dios porque no tiene gracia triunfar sobre la fragilidad. Es suficiente afirmar que los seres humanos somos pecadores y pecadoras -forma parte de nuestra humanidad- y que, a pesar de eso, nos llevamos bien con Dios porque es misericordioso y fiel con su creación de la cual formamos parte. La gracia es el paradigma que debería envolver nuestra relación humano-divina e interhumana. Si Dios es Señor y los humanos sus esclavos y esclavas ya no hay espacio para la gracia.

Esto es lo que piensa mi cabeza. Pero muchas veces mi corazón llama a Dios Señor, y no me disgusta porque es un acto de voluntad y reconocimiento de Dios y su grandeza en la pequeñez de los movimientos cotidianos. A veces me disgusta que no me disguste llamarle a Dios Señor porque la analogía de amigo, amiga, es más acorde con mi teología. Me conmueve leer que Dios llamó a Abram amigo por su fe. Pero me parece que aquella frase confesional, la de invocar a Dios como Señor o Rey, surge no sólo por la tradición arraigada desde la infancia, sino porque realmente quiero en esos momentos invocarle como Señor. Es como una necesidad del Espíritu sin que yo como ser humano pierda mi libertad e identidad. Entonces pienso en los novios que tuve cuando me decían “mi reina”, sin que la relación fuese de vasallaje. Y me doy cuenta de la gran distancia que hay entre mi teología que surge de la cabeza y mi espiritualidad, y de la necesidad de la integración.

Tengo que confesar que a veces me sorprendo orando a solas y diciendo que todo lo que sé y tengo se lo debo a Dios, no a mí, y que es gracias a Dios que he podido salir adelante en la vida. De sobra sé que trabajo mucho, a veces de buena gana y a veces de mala. Pero digo que Dios es quien me ha dado todo lo que tengo. Y en el fondo de mi corazón lo creo. Y no se por qué. ¿La tradición? ¿la fe? ¿o el miedo de perderlo todo? Si la razón está en la tradición

o la fe no me preocupa, pero si mi afirmación doxológica descansa en la tercera, pobre de mí, pues mi relación con la trascendencia descansaría en utilitarismo; lo que mi cabeza y corazón combaten.

Confieso que muchas veces yo también he tenido que defender a Dios y cubrirle las espaldas frente a los desastres del mundo y la escasez de pan y amor. Siento que si no lo hiciera hace mucho que hubiera dejado de creer en Dios. He tenido que construir discursos y confesiones que den razón de sus silencios o su presencia oculta frente a las injusticias e impunidades de la realidad miserable. Pero yo creo que no son discursos mentirosos por ser construidos con ese fin, son discursos que la realidad me hace descubrir para ayudarme a entender a mí y a otros y otras, esos lados oscuros de Dios y de los seres humanos, incomprensibles y contrarios a la luminosidad con la cual estamos familiarizados. Yo los creo -de crear- y los creo -de creer. Esa es mi tarea como teóloga. Creo que a Dios le gusta que yo haga teología de esa manera. No por que "lo esté defendiendo", pues no necesita de ninguna defensa, sino porque de alguna manera intento mantener encendida la llama, a menudo escuálida, de la esperanza en la presencia plena de Dios como amor y como pan compartidos.

Dios ¿dónde estás?

La búsqueda de Dios en el contexto actual de globalización

Pablo Richard

1. La reflexión sobre Dios en la tradición de la Teología de la Liberación

La Teología de la Liberación (TL) se define como una reflexión crítica y sistemática sobre la experiencia de Dios en la práctica de liberación. El mundo de las y los pobres aparece como el lugar privilegiado de la presencia y revelación de Dios. Dios se revela como la vida, la fuerza, la esperanza, la alegría y la utopía de las personas más pobres y oprimidas. Por esto el mundo de los y las pobres es tan inquietante. En su lucha por la vida hay una profundidad espiritual que antecede toda reflexión teológica y que nos sorprende, nos maravilla, nos sobrepasa y nos llena de gozo. La experiencia de Dios en el mundo de los y las pobres es la raíz profunda de toda la renovación espiritual, teológica, eclesial y pastoral que hemos estado viviendo[1].

La TL siempre consideró importante reflexionar sobre Dios, porque existe demasiada manipulación distorcionadora sobre Dios y, por otro lado, porque para los y las pobres es importante nombrar a Dios como el Dios de la vida y de la esperanza. Existe tanta

Pablo Richard es profesor de la UBL.

perversión teológica, que muchas personas prefieren no hablar de Dios y vivir su fe en silencio. Sin embargo, es importante hablar de Dios justamente para marcar la diferencia con las imágenes idolátricas de Dios y para permitir a los y las pobres expresar su propia experiencia espiritual y liberadora. Nombrar a Dios es reconocer su presencia y su rostro entre las personas más oprimidas. No se trata de probar la existencia de Dios, sino de discernir su presencia y revelación en la historia de liberación de los y las pobres.

En la TL se insistió siempre que el problema teológico fundamental no era probar la existencia de Dios, sino su presencia en el mundo de los y las pobres. No interesa probar que Dios existe, sino probar que el Dios verdadero es el Dios de los y las pobres, el Dios de la vida, el Dios de la esperanza. No basta decir "yo creo en Dios", es necesario explicitar siempre en cuál Dios yo creo. Igualmente no es significativo decir "yo soy ateo", es siempre necesario argumentar de cuál Dios soy verdaderamente ateo. El problema no es el ateísmo, sino justamente lo contrario: hay demasiada gente que "cree" en Dios, pero tienen una imagen de Dios totalmente pervertida y manipulada.

Otro tema importante en la tradición de la TL fue la reflexión sobre la idolatría. Lo que se opone a la fe en Dios no es el ateísmo o el secularismo, sino la idolatría: tanto la manipulación idolátrica del Dios verdadero, como la sustitución de Dios por otros dioses creados por el ser humano. La TL analizó la idolatría como una realidad intrísecamente ligada a la opresión. La TL confesó su fe en el Dios de la Vida en lucha contra los ídolos de la muerte[2]. La idolatría aparecía así como un fenómeno peligroso, tanto para la fe, como para la vida misma de los y las pobres. En la idolatría descubrimos la raíz misma del pecado social, lo que permite justamente al opresor destruir la vida ilimitadamente y con buena conciencia. Cuando el sistema oprime en nombre de Dios o en nombre de los dioses creados por el mismo sistema, entonces el sistema se identifica con un sujeto trascendental o sobrenatural en nombre del cual todo es posible y legítimo.

La idolatría es el misterio de la iniquidad que permite la multiplicación del mal en el mundo y su justificación. En la idolatría los objetos son transformados en sujetos y los sujetos humanos en objetos. La idolatría deifica las cosas y cosifica a los seres humanos. La TL desarrolló un pensamiento no sólo liberador, sino también anti-idolátrico. La TL permitió a las y los cristianos nombrar a Dios y poder decir en cuál Dios creemos. La TL creó un espacio histórico donde el discurso sobre Dios se hizo posible, creíble y significativo. Incluso podríamos decir que la TL hizo posible que Dios mismo pudiera hablar en la Iglesia. Las Iglesias hablan mucho sobre Dios, pero no existen espacios donde sea posible escuchar a Dios. La TL fue temida no porque hablaba de liberación, sino porque hablaba de Dios. La TL no era combatida por sus posibles opciones políticas, sino por su fe anti-idolátrica en el Dios de los y las pobres. Lo que más teme el sistema es que se hable de Dios desde la realidad de los y las pobres y se deslegitime así la idolatría intrínseca a toda dominación.

2. La reflexión sobre Dios en el contexto actual de globalización neo-liberal

La situación actual, en la década de los 90, es mucho más trágica que la situación histórica en la cual nació y se desarrolló la TL. La vida de los y las pobres está hoy más amenazada que en el pasado y la idolatría se ha desarrollado aún más, intentando destruir toda teología liberadora y anti-idolátrica. La ideología neo-liberal es ciertamente más peligrosa para la vida y la espiritualidad de los y las pobres que lo que pudo ser el marxismo en el pasado. La situación económica, política y social ha cambiado profundamente, lo que exije a la TL también un cambio profundo, lo que está realmente sucediendo, signo de que la TL está más que nunca viva y presente. Hemos vivido un tiempo de transición, después de la caída de los socialismos históricos y la imposición de una economía de libre mercado, que no dejaba espacio alguno para alternativas.

Durante este tiempo de transición hemos vivido una crisis profunda de esperanza, causada por la destrucción de todo proyecto

histórico de liberación y la muerte de las utopías. Este período ha sido duro, pero creativo. Hemos tenido que repensar toda nuestra tradición y poner fundamentos nuevos a nuestra práctica y pensamiento. El período de transición ya está terminando y hoy ya podemos presentar un pensamiento nuevo, que nos permite caminar con cierta seguridad y con mayor esperanza. Quizás no tengamos todavía un proyecto histórico alternativo a la economía de libre mercado, pero ya tenemos la racionalidad que nos permite seguir buscando y elaborando dicho proyecto. Hemos logrado también reconstruir nuestras utopías, que tampoco significa un proyecto concreto, pero orientan nuestra acción y pensamiento en la construcción de ese proyecto. No tenemos todavía alternativas al sistema, per sí tenemos alternativas al espíritu del sistema, lo que nos permite desde ya vivir una resistencia cultural, ética y espiritual al mismo sistema de globalización[3].

El sistema de economía de libre mercado y el proceso consecuente de globalización se presenta como un sistema único, capaz de impulsar el máximo progreso y desarrollo de la humanidad. Más aún, se presenta como un sistema fascinante, por su alto desarrollo económico y tecnológico. Hoy en día vivimos deslumbrados y deslumbradas por los nuevos inventos tecnológicos y su impacto en la globalización o mundialización. También el sistema desarrolla en la población una esperanza mesiánica y se piensa que la historia ha entrado en un tal proceso de desarrollo, que todos los problemas de la humanidad van a poder por fin solucionarse, si no en lo inmediato, ciertamente a corto o mediano plazo. Es posible que el sistema actual tenga elementos positivos y capacidad para enfrentar nuevos desafíos; especialmente la globalización, con todos sus adelantos tecnológicos, tiene mucho que aportar. Pero hay dos fallas estructurales en el sistema, que son muy significativas y que tienden a profundizarse: la exclusión de la mayoría de la humanidad y la destrucción del medio-ambiente. El sistema es maravilloso, pero no es para todas las personas y es dañino a la naturaleza. No podemos en este artículo profundizar en el análisis económico, pero sí podemos tomar algunos análisis ya hechos, incluso por organismos internacionales (como los informes de Desarrollo Humano del PNUD que se publican

períodicamente). La realidad en todo caso es tan patente, que es suficiente para la reflexión que queremos hacer.

Se nos quiere imponer un modelo de desarrollo y una idea de progreso que, como dijimos, excluye a más de la mitad de la humanidad y es destructivo de la naturaleza. Hay tres mil millones de seres humanos que en la actualidad no tienen acceso a una vida humana plena. Las personas excluidas son consideradas población sobrante, incluso desechable. La muerte de las personas excluidas no afecta al sistema, incluso es un hecho esperado y hasta deseado. La destrucción del medio-ambiente es masiva y no surge el organismo humano internacional o nacional que la detenga.

En este contexto entra en crisis profunda el universalismo humano, que proclama que todo y cada ser humano tiene derecho a la vida: al trabajo, a la tierra, a la salud, educación, habitación, participación y recreación. Entra igualmente en crisis el universalismo cristiano que mantiene firmemente que cada ser humano es hijo e hija de Dios, con un derecho inalienable a la vida. Entra igualmente en crisis el concepto cristiano tradicional de creación y armonía con la naturaleza. Las fallas estructurales del sistema amenazan la misma credibilidad de Dios como el Dios de vida y el Dios creador del universo.

En este contexto la TL desarrolla en la actualidad una teología de la vida, humana y cósmica; una fe en el Dios de la Vida, cuya voluntad es la vida de todos y todas; un proyecto de sociedad donde quepan todos y todas, sin exclusión alguna. La TL rescata con más fuerza que nunca el universalismo humano y cristiano hoy amenazado por la exclusión. Defiende un modelo de desarrollo y una idea de progreso que sea para todas las personas y que esté en armonía con la naturaleza. Hoy más que nunca la TL escucha el grito de las personas excluidas y el grito de la naturaleza y en ese grito descubre la presencia del Dios de la vida. El sistema espera que las personas excluidas acepten su exclusión y que busquen medios de vida al margen del sistema económico dominante. Algunos incluso piensan que las personas excluidas deben ser sacrificadas en el altar del progreso y de la globalización. Otros

ven la muerte de los excluidos y las excluidas como inevitable y proponen un plan masivo para evitar que sigan naciendo más personas excluidas, condenadas, según ellos, irremediablemente a la muerte.

La fascinación por el sistema es tan grande, que no deja espacio alguno a la misericordia o compasión por los excluidos y las excluidas; su realidad es simplemente un hecho estadístico, una variable incómoda en el cálculo económico. El mesianismo del mercado y de la tecnología, incluso el desarrollo cresciente de la idolatría, multiplica la iniquidad del sistema y le da una excelente buena conciencia. El grito de las personas excluidas, especialmente la delincuencia y la migración forzada, es reprimido con más cárceles y nuevos muros de contención. ¿Cómo puede la TL en esta situación crear y desarrollar una teología de la vida?

La TL ya ha trabajado en estos años de transición en algunos campos concretos. En primer lugar ha impulsado la reconstrucción de la esperanza. No una esperanza voluntarista o ideológica, sino una esperanza real en la construcción de espacios de vida y en la creación de una nueva racionalidad que nos permita seguir buscando nuevos espacios de vida y reconstruyendo proyectos y alternativas donde la vida de todos y todas sea posible. Hemos dicho sin desmayar que “es mejor encender una luz que maldecir las tinieblas”, que la esperanza se reconstruye trabajando como hormigas y como arañas. No existen todavía las alternativas globales, pero surgen miles y miles de pequeñas alternativas (trabajo de hormigas) y redes que las van articulando (trabajo de arañas).

La TL ha impulsado también la resistencia cultural, ética y espiritual del sistema. La resistencia cultural busca crear una cultura de la vida, en contra de la cultura consumista y elitista del sistema. Una ética de la vida en contra de la ética del mercado. En esta ética de la vida, la vida humana y cósmica tiene un valor absoluto por encima de la ley (ley del mercado, ley de los contratos, ley de propiedad privada); una ética del ser contra un ética del tener; una ética de la solidaridad y de la justicia contra una ética donde el único valor es la eficiencia y la competitividad.

Finalmente, la TL ha desarrollado una fe y una teología en el Dios de la vida contra los mesianismos idolátricos del sistema. Todo este trabajo de reconstrucción de la esperanza y de resistencia cultural, ética y espiritual ha ido abriendo nuevos caminos y nuevas perspectivas a los grupos de base, a las comunidades cristianas y a la misma iglesia. No tenemos todavía proyectos globales alternativos, pero sí ya sabemos por donde caminar, con qué espíritu y con cual racionalidad seguir resistiendo y buscando. La reconstrucción de las utopías no nos ofrece nada concreto, pero nos permite orientar nuestra práctica y pensamiento en una dirección determinada, alternativa y contraria al sistema de globalización excluyente y destructivo. En todo este tiempo la TL ha seguido formando y preparando dirigentes de base: intelectuales y agentes de pastoral, que en un futuro podrán abrir nuevos espacios y nuevos caminos hacia soluciones más globales.

Existe un hecho profundo, terriblemente inquietante para el sistema y de una impresionante fuerza teológica: las personas excluidas no aceptan ser excluidas, mucho menos aceptan ser desechables, menos aún aceptan ser sacrificadas a los ídolos del proceso de globalización. Cada día es más patente y dramático el grito de las y los excluidos y el grito de la naturaleza contra un modelo de desarrollo y progreso que excluye y mata. Ese grito a veces es violento, cuando se expresa en todas las formas de sobrevivencia salvaje, incluida la delincuencia. Otro grito por la vida es la migración. Nadie puede detener las masas de personas excluidas que emigran a los lugares donde hay trabajo y posibilidades de vida. Muchas de estas personas excluidas se ven en la alternativa de delinquir o emigrar. También la naturaleza gime con dolores de muerte cuando es agredida. El crimen contra el medio-ambiente no queda impune. La misma naturaleza se rebela contra un modelo de desarrollo que rompe toda armonía y vida natural.

Desde un punto de vista teológico y de fe, podemos descubrir en esa afirmación de la vida de las personas excluidas, la inquietante y siempre viva presencia del Dios de la vida. En el grito de las y los excluidos, incluso en los gritos más violentos, sentimos la presencia

del Dios de la vida. Más aún: ese grito es lo que hace creíble a Dios como el Dios de la vida. Igualmente en el grito de la naturaleza y en la protesta contra sus agresores, sentimos también la presencia del Dios creador. Si Dios existe, si Dios es un Dios de vida, cuya voluntad es la vida de todos y todas y la vida plena del cosmos, entonces no puede darse la exclusión y mucho menos la muerte de las y los excluidos y de la naturaleza.

Si la globalización se impusiera con la muerte de las y los excluidos, entonces se habría verificado la anunciada "muerte de Dios". La afirmación de la vida por parte de las personas excluidas y de la naturaleza agredida, y la búsqueda efectiva de una sociedad donde quepan todos y todas y en armonía con la naturaleza, es la mayor prueba de la existencia del Dios de la vida. La lucha de los y las pobres en el actual contexto de globalización está reafirmando nuestra fe en el universalismo humano y cristiano: que todos los humanos son hijos e hijas de Dios, que Dios no abandona su creación y que la defiende para la vida de todos y todas. Debemos hoy día reflexionar sobre Dios a partir del dinamismo de vida de todas las personas excluidas y desde su capacidad para construir alternativas. El único Dios creíble es el Dios de la vida, el Dios que afirma el derecho a la vida de todos y todas como un absoluto por encima de toda ley, un Dios del amor, de la misericordia y de la justicia, por encima de todo cálculo económico de la eficiencia y del progreso; un Dios encontrado, vivido y celebrado en la fiesta de vida de todo el pueblo. Son las personas pobres y excluidas, con sus luchas, esperanza y utopías, las que nos están evangelizando a este Dios de la vida y lo están haciendo creíble para el mundo entero.

Notas

1 cf. P. Richard, "Teología en la Teología de la Liberación". En: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la TL*. I. Ellacuría/J. Sobrino (eds.) El Salvador: UCA editores, 1990), pp. 201- 222.
2 cf. Obra colectiva, *La Lucha de los dioses*, (San José: DEI,1980).
3 cf. Pablo Richard, "Crítica teológica a la globalización neoliberal", *Pasos Nº 71*, mayo-junio, 1977.

El Dios de la historia y la historia de Dios

Victorio Araya-Guillén

Introducción

El Dios de la historia

Porque Dios es un Dios de la historia, podemos hablar de la historia de Dios como historia de salvación. Esa es nuestra historia de Dios. Dios no es un misterio escondido, sino revelado salvadoramente en medio de nuestra historia. La rica tradición del éxodo, de los profetas, de los salmos, de la apocalíptica y de los sapienciales y sobre todo de Jesús de Nazaret, nos muestra que Dios no es nunca el Dios-en-sí-mismo, sino en relación con la vida y la historia de la creación y los seres humanos. No tenemos que huir del mundo ni de la historia para descubrir su verdad y experimentarle como gracia, luz y vida. La luz de Dios vino al mundo y habitó entre nosotros y nosotras, mostrándonos la vida contenida en el proyecto amoroso de Dios que asumió nuestra historia.

Una historia de Dios

El presente ensayo se desarrolla a partir del libro de Karen Armstrong *Una historia de Dios* (Barcelona:Paidós, 1993). No pretendemos ofrecer un análisis de sus tesis. Allí está su estudio, admirable obra de investigación, y síntesis de 4.000 años de búsqueda de Dios, como invitación a su lectura y reflexión. Tampoco

---

Victorio Araya es profesor de la UBL.

nos anima una intención polémica. Nuestro esfuerzo es más modesto: simplemente ofrecer una breve profundización *theos*-lógica desde la teología latinoamericana a partir de la lectura de este libro.

El libro nos ofrece un estudio muy bien fundamentado del desarrollo histórico de la idea-experiencia de Dios a lo largo de una búsqueda que lleva milenios en las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. La idea de Dios tiene una larga historia en la cual descubrimos la forma en la que los seres humanos hemos experimentado la trascendencia desde el Dios de Abrahán hasta nuestros días. La historia de Dios es posible para la autora por cuanto la idea de Dios ha significado siempre algo diferente para cada grupo de personas en cada generación y su contexto específico. Es por eso que podemos hablar del Dios de los patriarcas, del Dios de los profetas, del Dios de Jesús, del Dios de los filósofos, del Dios de los místicos, del Dios de los deístas del siglo XVIII, e incluso del "Dios" rechazado por los ateos y la secularización. En nuestro contexto histórico ("reverso de la historia") es importante que hablemos de Dios como el Dios de los y las pobres, el Dios de la vida, el Dios de rostro materno, el Dios de rostro indígena. Del Dios negro o del Dios "verde".

La autora -quien fue religiosa católica durante varios años- está convencida que el ser humano definido como "el *homo sapiens*", puede ser definido como "*homo religiosus*". Es por esta razón que la admiración y devoción del misterio ha sido siempre un componente esencial de la experiencia humana. Al igual que el arte, la religión ha sido un esfuerzo de encontrar sentido y valor a la vida. La teología muy a menudo ha dado la impresión de ser oscura y estar llena de abstracciones intelectuales, pero la historia de Dios ha sido apasionada e intensa.

1. Dios es gratuito, pero nunca superfluo

La experiencia de Dios se ancla en la dimensión de la gracia. No es una idea útil o eficaz que llevamos al mercado para que sea

comprada por los consumidores y las consumidoras de emociones religiosas.

La fe en Dios es una manera de existir. Es vivir a la luz -y Dios es siempre luz- de la realidad de su misterio de amor y gracia. Es descubrir el profundo sentido de la vida, de la historia, desde el sentido último que Dios le confiere a la vida como el don mayor que nos ha dado. Tener fe es ante todo sabernos amados por Dios. Es vivir siempre en un horizonte de renovada apertura hacia Dios, sabiendo que podemos ser hallados y acogidos por Dios.

Anselmo de Canterbury (1033-1109) en su clásica obra *El Proslogiom* (donde desarrolla el célebre argumento ontológico o prueba de la existencia de Dios) lo expresa así, con singular belleza y hondura espiritual.

> *Permíteme ver tu luz Señor desde lo profundo. Enséñame a buscarte y muéstrate al que te busca, porque no puedo buscarte si no me enseñas, ni encontrarte si no te muestras. Te buscaré deseándote, te desearé buscándote, te encontraré amándote, te amaré encontrándote...*
>
> *No intento, Señor, llegar a tu altura, porque de ningún modo puedo comparar con ella mi entendimiento, pero deseo entender de algunas manera tu verdad que cree y ama mi corazón y no busco entender parar creer, sino que creo para entender y también creo esto: que si no creyera, no entendería.*[1]

2. Dios tiene una historia de amor

La historia de Dios puede ser descrita como la historia de un amor. Un amor eterno que se hizo historia. Una historia que está inundada y proyectada hacia lo eterno por el amor de Dios. Dios, amor e historia humana convergen en un misterio de salvación que describimos como historia de salvación. La historia de la acción

salvadora de Dios quien ha irrumpido en la historia humana para buscar y salvar lo que se había perdido (cf. Mt 18.11).

La fe bíblica no es una religión mítica, esto es, afirmación de un acontecimiento mítico pre-histórico o más exactamente a-histórico. La teología occidental (logocéntrica, ontológica) se ha dejado siempre seducir por el Dios de los filósofos.[2] No obstante la fe bíblica no parte de una consideración metafísica, abstracta, sobre la esencia y existencia de Dios. Lo propio de la tradición judeo-cristiana, a diferencia de otras experiencias religiosas cósmicas o místicas, es la manifestación-acción salvadora de Dios en el seno de la historia de los seres humanos.

La experiencia histórica es el espacio y el tiempo cualificado para la experiencia de Dios. Tener fe en Dios es creer que Dios se manifiesta en la historia personal y social que vivimos cada día, allí donde amamos, luchamos, sufrimos, esperamos y también nos equivocamos. Fuera de esa historia -con sus tensiones y ambigüedades, con sus luces y sombras- no podemos entender y vivir la gracia de Dios que nos llega en la buena nueva de su Reinado, anunciado por Jesús.

3. Dios es más objeto de esperanza que de saber

Gustavo Gutiérrez, haciéndose eco de las palabras del escritor José María Arguedas: "es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos", ha señalado: "Dios es en verdad más objeto de esperanza -respetuosa del misterio- que de saber".[3] Puesto que la *teo*-logía intenta ser "palabra razonada", "razonamiento verbalizado", tenemos que aceptar los límites, la provisoriedad, de todo hablar "logocéntrico" sobre Dios. Es un *logos* siempre imperfecto y limitado. Lo vivido es siempre mayor que lo pensado. Lo pensado y expresado es siempre menor que lo querido.

3.1 Dios es más que una buena idea que cayó del cielo

Dios no es una idea perfecta, como son las propias del mundo de las ideas de Platón. Dios no está al final de un razonamiento lógico. No es el resultado de ningún silogismo. Cuantas veces hemos atropellado el misterio ¡Hemos pretendido haber explicado todos los detalles de su existencia! ¡No hemos dejado ni uno sólo sin explicar! Hemos desvelado su misterio, lo hemos definido todo. ¡El misterio sin misterio! No siempre hemos comprendido que Dios es mucho más que lo que podamos decir de Dios. Que toda nuestra *logia* (palabras) no es sino un elocuente poema de nuestra finitud e imperfección. El intentar de pensar-hablar acerca de Dios exige ubicarse ante el ministerio inefable e inmanipulable, original y originante que permanece siempre misterio. Reconocer el misterio nos exige colocarnos delante de Dios en actitud de silencio (teología apofática) a fin de poner de relieve la inefabilidad del misterio, la disposición de escucha de su Palabra y la celebración de su gracia (adoración, alabanza).

Cuando las palabras no bastan viene en nuestra ayuda el símbolo. Ofrecer un símbolo es "no hablar" o mejor dicho buscar que una realidad o gesto hablen. Es lenguaje que rebasa las palabras. El símbolo intenta decir lo que vivimos. Lo vivido es siempre mayor que lo que expresamos.

Paul Tillich ha insistido en que es el lenguaje simbólico el que provee el único camino mediante el cual los seres humanos podemos hablar de Dios. La praxis simbólica es inseparable de la experiencia religiosa y cristiana. "El ser humano es religioso, porque es, ante todo, animal simbólico, un ser abierto a la profundidad, a la hondura del misterio".[4]

No es posible concebir la vida de los seres humanos sin su capacidad de expresión simbólica. El símbolo es siempre portador y creador de sentido: revela, evoca, comunica, crea ya la propia

realidad simbolizada. El símbolo no se explica, hay que dejarlo hablar por si mismo. En contraste con la palabra (*logos*) el símbolo apela a la totalidad del ser humano. La palabra concierne al ámbito de la racionalidad; "el símbolo afecta todo el ser humano: a su inteligencia, desde luego, pero también a sus sentimientos, a su afectividad, a su imaginación, a todo su cuerpo".[5] Así, mediante la práctica simbólica, expresamos nuestra relación con la vida, con nosotros mismos y nosotras mismas, con los demás, con el misterio de Dios que se ha revelado y se hace presente en nuestra historia.

Cuando decimos que algo es simbólico nos inclinamos a pensar que es irreal, fantástico; algo que se opone a la razón imperante e invasora en la cultura científico-técnica-instrumental que domina hoy en todos los ámbitos de la existencia humana (modernidad ilustrada occidental). Pero el símbolo contiene una verdad que va más allá de lo que las palabras pueden expresar y que no puede agotar razón alguna.

¿Qué es el símbolo? La palabra símbolo según su etimología proviene del griego *symballein* que literalmente significa "poner juntas cosas", "reunir lo disociado". Originalmente se refería a una moneda partida por la mitad. Ambas partes de la moneda eran llevadas por aparte. El valor de la moneda estaba en permanecer unidas una parte con la otra. Símbolo es según su etimología "un signo cuya función indicativa tiene su origen en el hecho de que la determinada configuración permite reconstruir la parte del todo que le corresponde (="reunir lo disociado"). En su sentido amplio, símbolo es un ente que remite a otro ente sobre la base de una semejanza con él".[6]

El símbolo es el encuentro de dos realidades en una sola. El símbolo hace presente la misma realidad de Dios en una forma más plena, más rica. Es así que cuando vemos una vela encendida en la mesa donde vamos a cenar, pensamos en la amistad. La vela encendida expresa calor, cercanía, amistad. Así decimos que la vela se ha convertido en símbolo de otra cosa. En la celebración

litúrgica -ya desde las comunidades cristianas primitivas- la luz por ejemplo es símbolo de Cristo [*Lumen Christi*= "la luz que es Cristo"] luz eterna e indefectible. En la vigilia pascual la luz es signo de la victoria de Cristo sobre la oscuridad del pecado y de la muerte. El cirio pascual simboliza la presencia del Señor resucitado en medio de nuestra historia.

El símbolo -un objeto, un gesto, un elemento, un movimiento, una expresión corporal-, hace posible expresar una realidad ausente que de alguna manera también ya está presente y que el símbolo nos ayuda a expresarla, cuando no es posible hacerlo adecuadamente mediante el lenguaje. Es lo que ocurre en la celebración con el misterio de Dios: lo In-efable, lo In-decible e Inmanipulable. Por ser misterio no es posible abarcarlo ni comprenderlo en su hondura radical. "El símbolo, podemos decir entonces, que es lenguaje del misterio".[7]

3.2 Dios es puro corazón

El N. T. denomina a Dios como «el Padre siempre misericordioso» (Ef 2.4). Los Salmos cantan al Dios que es rico en misericordia (cf. Sal. 136), misericordia que es eterna (Jr 31.3). La misericordia, el amor, la ternura, la compasión de Dios no es un atributo más entre otros. Desde la revelación del Sinaí se impone como la cualidad del Dios de la Alianza, como la cualidad dominante de Dios en su relación con toda su creación, como la cualidad que atraviesa toda la historia de la salvación.

Dios es una experiencia de gratuidad y libertad. Se nos propone, nunca se impone "desde arriba". Es amor, ternura, alegría, esperanza. Es como un padre y una madre cariñosa. Más que una idea de la cabeza, una ciencia, es una experiencia del corazón; experiencia de sentido e invitación a la confianza radical en una persona. Esto es más que la adhesión a un credo. "Dichoso el ser humano que ha puesto su confianza en el Señor" (Sal 40.5).

Es por esta razón que las personas sencillas y humildes perciben el misterio de Dios en medio de la vida tan naturalmente como sienten el calor del sol o la suave brisa de la montaña. Y ese misterio tan abordable para quienes practican el amor y la justicia, se esconde para quienes sólo saben comprender. Estamos aprendiendo que no sólo creemos con la cabeza que piensa, también creemos con el corazón que ama. El corazón tiene sus razones. Debajo de la piel, de los músculos, de los huesos, existe un océano de sentimientos. Sin sentimientos no somos casi nada. ¿Será menos teología aquella que sentimos, en vez de aquella que pensamos conceptualmente? Sólo podemos captar todo lo que Dios nos ha dado si usamos junto a nuestra limitada cabeza, nuestros sentimientos, nuestras representaciones simbólicas, toda nuestra fantasía. Como gusta decir a L. Boff "es necesario también creer con la fantasía".

4. Dios es exigencia de justicia: "Conocer a Dios es hacer justicia"

Dios es gratuidad que compromete a una "praxis según Dios": la práctica activa de la misericordia, de la solidaridad, del corazón compasivo en "un mundo sin corazón", en un camino de opción entrañable por las personas pequeñas y excluidas, de lucha por la vida, por la integridad de la creación, el *shalom* de Dios (justicia, paz, perdón, reconciliación) y la plena realización de todos y todas como personas libres para amar y servir.

Ser creyente en Dios no es el camino para evadir nuestra historia y no asumir el compromiso con su transformación. Cuando oramos confiadamente a Dios y le llamamos nuestro Padre y Madre, oímos inmediatamente su respuesta ¿y qué han hecho de tus hermanos y hermanas? En la vida de fe debemos constantemente re-descubrir el elemento central del profetismo: el conocimiento y el culto al Dios verdadero van unidos a la práctica de la justicia y la misericordia (cf Jr 22.13-16). Esto es lo que diferencia la fe en Dios de las prácticas idolátricas y confiere al culto su verdadero sentido. La

exigencia de Dios ("llamada a juicio"), expresada en el Capítulo 5 del libro del profeta Miqueas, cobra pertinencia para nuestra vida frente al prójimo y la prójima, frente a Dios.

Escuchen ahora por favor lo que dice el Señor...
escuchen la demanda del Señor...
El Señor te ha explicado ¡oh hombre/mujer!
lo que es bueno y lo que el Señor te exige:
- que practiques la justicia (el derecho)
- que ames la misericordia (compasión)
- que camines humildemente con tu Dios. (5.1,2,8)

En el AT, en el libro de los Salmos, encontramos estas bellas palabras:

La misericordia y la verdad se encontraron;
la justicia y la paz se besaron
La verdad brotará de la tierra,
y la justicia mirará desde los cielos. Sal 85. 10-11

Este bello Salmo está marcado en su totalidad por el tema del "retorno", la "repatriación" (después de la deportación/exilio en Babilonia). Con base en este acontecimiento histórico se recuerdan ("memoria") las acciones salvadoras de Dios en el pasado:

tú has amado / tú has liberado a los deportados,
tú has perdonado el pecado / tú has ocultado la falta,
tú has puesto fin.../ tú has vuelto...

Desde la memoria en la acción liberadora de Dios se le pide gracia para el presente, para el momento que se vive: la reconstrucción de la vida

-vuelve a nosotros,
-olvida nuestros pecados,
-vuelve a darnos vida,
-se nuestra alegría,
-haz que veamos tu amor,
-danos tu salvación.

Finalmente el salmista nos hace "escuchar" la respuesta de Dios. Dios continua actuando, trayendo su salvación, lo cual se expresa en diferentes palabras: paz, permanencia entre los seres humanos, amor y verdad, justicia y paz, felicidad, justicia. El Salmo nos recrea una esperanza firme para nuestro tiempo de desesperanza.

Así como Israel hacía memoria de la acción de Dios a su favor en los hechos del pasado, como una forma de tener confianza en la acción favorable de Dios en su presente y hacia adelante, de igual manera hoy en los días de prueba, en la oscura noche de la injusticia, debemos recordar todo lo que Dios ha hecho con y por nosotros y nosotras.

Amor (ternura) y verdad (fidelidad). La justicia y la paz se encuentran, se abrazan y se besan. ¡Qué equilibrio en estos "encuentros" y "besos"! Nótese como la tierra responde al cielo, el cual a su vez responde a la tierra. No son rivales.

El Salmo termina con una imagen poética maravillosa, la afirmación de que "la verdad brotará de la tierra, y la justicia mira desde el cielo". Con cuánta frecuencia oponemos estas realidades. Es la afirmación de la revelación inseparable entre la tierra y el cielo = la integridad de la creación ("el cielo y tierra nueva donde morará la justicia" 2 Pe 3.13); la inseparable relación entre el proyecto de Dios y la vida histórica humana. No hay antagonismo, ni dualismo, o esto o aquello. Se da un encuentro recíproco: la tierra busca al cielo y el cielo busca a la tierra. Ni espiritualismo, ni sociologismo. Dios y el ser humano se buscan mutuamente, se miran y se comprometen en la alianza en favor de la vida y la integridad de la creación. [8]

5. Dios ¿Tiene futuro?

La experiencia del misterio de Dios tiene que incluir el momento de la experiencia negativa del misterio como tentación de incredulidad o como negación de Dios. Sin duda desde los comienzos del siglo XIX el ateísmo es cuestión que figura en la historia de Dios, sobre todo a partir del derrumbamiento del «viejo Dios» de la tradición metafísica occidental tal como se ha expresado en la conciencia de la modernidad europea.

5.1. "La muerte de Dios" y "la muerte del oprimido y de la oprimida": "O el despertar del sueño de la cruel inhumanidad". (Sobrino)

La pregunta por Dios se ha radicalizado e historizado. La pregunta clásica de la *teodicea* (Leibniz), es decir, la pregunta por "la justificación de Dios" hoy está mediada por la *antropodicea* (Sobrino). Es decir, ¿cómo justificar al ser humano en nuestra historia de idolatría, exclusión y muerte? La pregunta por Dios se hace fundamentalmente histórica. Lo que está amenazado y destruyéndose no es tanto la realidad de Dios sino la vida de la creación y de la mayoría de la humanidad excluida de diversas maneras. Por eso, desde el reverso de la historia, «la muerte de Dios» está presente en la teología a través de una mediación histórica: es vista a través de la muerte de los y las pobres y la muerte de la naturaleza.

Muerte significa pecado, pecado que sigue dando muerte a los hijos y las hijas de Dios. Y Dios no está donde se rechaza su voluntad de vida y justicia, su esperanza y alegría. El amor de Dios se historiza en su identificación con las víctimas de este mundo, en solidaridad sufriente. Esto es un misterio y un escándalo, pero la fe en un dios presente en nuestra historia tiene que pasar por ese escándalo: en el Calvario del mundo Dios está, no sólo en favor de la vida de las víctimas, "sino a merced de sus verdugos" (Sobrino).

La realidad cruel de las víctimas de este mundo exige cambiar nuestro corazón de piedra en corazón de carne, es decir, dejarnos mover a compasión y misericordia. En un mundo insolidario, egocentrista y excluyente ello parece imposible. Pero lo que para los seres humanos es imposible, es posible para Dios (cf Lc 1.37). Creer en Dios es siempre creer en la posibilidad de lo nuevo más allá de los que vemos o entendemos.

5.2 La idolatría: el pecado principal de nuestro tiempo

La fe en Dios no se enfrenta históricamente con el secularismo o con el ateísmo, sino con la idolatría. Afirmar nuestra fe en el Dios de la vida significa discernir y rechazar los falsos ídolos de la muerte que abundan en promesas de seguridad y vida, pero sólo conducen a la muerte. En una sociedad científica y tecnológica como la nuestra occidental en los albores del tercer milenio, hablar de idolatría puede resultar sinónimo de superstición, algo propio de culturas antiguas ya superadas por el "ser humano moderno". Sin embargo, la Biblia recuerda constantemente que los seres humanos nos inventamos dioses falsos, depositamos la confianza en ellos y nos sometemos a sus demandas y exigencias de víctimas.

Vivimos en un mundo lleno de ídolos, que se torna cada vez más y más idólatra (el ídolo del poder, del consumo, del dinero, de la ganancia). El mundo moderno promueve un olimpo de ídolos y falsos dioses. Por todas partes están sus adoradores y fieles cumplidores de sus demandas. Los ídolos se manipulan al servicio del poder y la opresión para imponerse sobre los demás seres humanos con mayor fuerza y legitimidad. Estos ídolos tienen nombres concretos: globalización, occidente cristiano, libre mercado, acumulación de capital, maximización de la ganancia, ajustes estructurales, crecimiento económico. Las exigencias de obediencia a sus demandas son absolutas. Por otra parte, aunque abundan sus promesas: orden, libertad, felicidad, bienestar, poder, consumo, salvación económica, en realidad conducen no a la vida sino a la muerte.

¿Qué implica el discernimiento entre el Dios de la vida y los falsos ídolos de nuestra sociedad? Está planteado un verdadero desafío a la fe-obediencia en Dios. La fe en el Dios de la vida no puede vivirse sino en contradicción con los ídolos de la muerte que promueve el sistema dominante. La realidad histórica de la muerte, en cuanto expresa exclusión, injusticia, falta de solidaridad, es contraria a la voluntad salvífica de Dios.

Lo opuesto a la fe en el Dios de la vida no es el ateísmo o el secularismo como negación de la existencia de Dios. La fe en el Dios verdadero se enfrenta a los ídolos y a la idolatría dominante. Estamos ante una real lucha entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte. No es una lucha apologética o doctrinal. Es un problema de vida o muerte para el y la creyente, especialmente para las personas excluidas.

La idolatría es expresión de una profunda perversión del sentido de Dios, una deformación de su imagen. El Dios de la vida, negado como padre-madre, nos impide reconocer al otro y la otra como prójimo para hacerlo nuestro hermano y hermana. Dios negado como dador de vida hace posible legitimar o ignorar la muerte del otro y de la otra. Dios negado como amor, ternura, cariño, misericordia, nos impide la escucha, la solidaridad activa con las víctimas.

5.3. Hablar de Dios desde la lucha por la vida y la espiritualidad

La espiritualidad es un caminar hacia el misterio. Es una caminata en solidaridad, alegría y esperanza comprometida en la lucha por la vida, en respuesta agradecida al misterio de Dios presente en nuestra historia. En la fe, las palabras teo-lógicas son significativas cuando nacen de y llevan a la espiritualidad, en cuyo corazón está contemplar y celebrar el misterio, "corazón del cielo y corazón de la tierra", cuya fidelidad y ternura duran para siempre. A partir de esta caminata en fidelidad "al sueño mayor del corazón de Dios: la vida", queremos ofrecer estas tres reflexiones como expresión de una espiritualidad al servicio y promoción de la vida.

Manifiesto*

Un gran basural en medio de la ciudad.
Hombres y mujeres, jóvenes y viejos buscan ahí
el pan cotidiano. Niños y niñas que juegan.
Hambre y risas, aire contaminado,manos que
se ayudan, lugar de encuentro de los sin techo,
fábrica de los desocupados, vidrios cortantes,
una flor que crece entre los desechos.

Respondiendo a la imposición del basural,nosotros
y nosotras, buscamos semillas de vida, buscamos los
rostros y las manos que caracterizan nuestros modos
de ser, sentir, pensar y hacer huertas y jardines.

Creemos en un Dios de la vida, y a este Dios lo
hemos encontrado, lo hemos visto, sufrimos y cantamos
con él en las comunidades de los pobres, en sus
celebraciones y en sus trabajos, en sus intentos de
encontrar alternativas en lo económico, en la
organización social, en la construcción cultural y en
la comunión eclesial.

Con este Dios y con estas comunidades nos afirmamos
en el llamado a no dejarnos aplastar ni desanimar.
Valoramos nuevamente el empezar desde abajo,
en todas estas experiencias del pueblo en el campo y
en las ciudades, afianzando sus identidades para
contribuir a la riqueza y diversidad de la cultura popular.

Desde nuestra vocación y tarea de educadores
cristianos proponemos:

una acción educativa inspirada no en un Dios de
la muerte, la culpa y el castigo, sino en el Dios de
la vida y la misericordia, la justicia, la verdad y la
solidaridad...

En esta tarea Dios va delante de nosotros. El nos acompaña
en el basural. Desde allí, con él crucificado
y resucitado, tenemos la certeza de que el basural volverá
a ser jardín, con un árbol de la vida plantado
en el medio, para vida y salud de todos nuestros pueblos.

*Texto aprobado por la Asamblea Regional de CELADEC (Cono Sur) realizada en Asunción, 30 de agosto de 1996 *Celadec en contacto.* [Mayo de 1997. N° 24].

Oración indígena
Dios Pachacámac liberador

Pachacámac.
Dios de los indios del Tahuantinsuyo,
creador de Abya Yala y el mundo entero
Wiracocha, Dios de toda la existencia:
eres el único dueño
sobre los poderosos del mundo.

Pachacámac, Wiracocha,
Pachamama, Ayllus:
estamos en comunión.
Te encontramos en todas partes:
¿quién no ha visto las maravillas
que has hecho?

Tú eres el jefe de nuestros pueblos indios,
en toda Abya-Yala.

Con tu poder,
con la fuerza que diste a los antepasados,
como
a Tupac Amaru en el Tahuantinsuyo,
a Lázaro Condo en Chimborazo,
a Cristóbal Pajuña en Tungurahua,
a Proaño y Romero.
Así con todos los mártires de nuestros pueblos
vamos a vencer
a todos los poderes de la muerte,
porque Tú siempre estás con nosotros y nosotras

Por eso, Pachacámac Yaya
y Pachacámac Churi,
tu pueblo, te conoce y vive siempre
invocando tu nombre con cantos, con música
con fiestas y bailes,
porque así fuimos, somos y seremos.

Hoy te pedimos que nos ilumines con tu Espíritu
para descubrirte en nuestros mitos y símbolos
en nuestros cuentos y relatos
para tener
fuerza para liberarnos.
Amén.

Delfín Tenesaca en *Agenda Latinoamericana'97*, p. 164-165.

Apuntes para un credo de las mujeres latinoamericanas

Creemos en un Dios que es vida.
En un Dios que nos habita y al
cual habitamos. Uno y múltiple.
Espíritu y cuerpo santo de la humanidad.
Energía creadora que teje la trama de
relaciones de mujeres y hombres en
articulación con la naturaleza y el cosmos.

Creemos en Jesús que nació de las entrañas
de un pueblo virgen. Virgen de las
mezquindades del poder y la dominación,
pueblo de hombres y mujeres
como José y María. Entrañas fecundas de
donde nació el movimiento de Jesús para el
renacimiento de la vida y la liberación de todas
las formas de opresión, acogiendo a los
marginados y excluidos.

Creemos en Jesús resucitado en las alegrías de
nuestro pueblo, en los gestos de amor,
esperanza, solidaridad, fraternidad,
y en la vida celebrada en el compartir el pan,
el vino y la fiesta.

Creemos en un Jesús presente aquí en la Tierra,
sentado a la derecha de las mujeres pobres,
compartiendo sus miedos y angustias,
sus trajines cotidianos para dar de comer
a sus hijos.

Creemos en el Espíritu que vive en cada una y uno
de nosotros, que nos anima y sostiene en la
esperanza. En el Espíritu de vida,
y en la fuerza de esa vida que no podrá
ser vencida por la muerte.

Creemos y esperamos en una Iglesia continuadora
del movimiento de Jesús, animada por el Espíritu,
comunidad de hombres y mujeres iguales en las
diferencias, solidaria y fraterna; y en su lucha
para que las estructuras de poder no ahoguen
el mensaje liberador cristiano.

Graciela Pujol. Tomado de *Conciencia Latinoamericana* N° 3 [Julio-setiembre de 1995] p. 16.

Conclusión

Quiero concluir estas breves reflexiones sobre el Dios de la historia y la historia de Dios con una paráfrasis. Renato Descartes, conocido como el padre del racionalismo occidental moderno, formuló su famoso principio así: "Pienso luego existo" (*cogito, ergo sum*). Desde el misterio del amor de Dios que nos acoge podríamos leerlo de la siguiente manera en clave *teo*-lógica: "Dios *nos ha amado*, luego existimos". La historia de Dios-con-nosotros y nosotras es la historia de su amor. La historia de su amor marca nuestra historia. El amor de Dios es como el océano "cuyas playas están en todas partes pero cuyo fondo no se haya en ninguna parte" (M. Blondel).

La historia de Dios es la historia de un amor apasionado que debe ser contada siempre reflejando a un Dios-de-la vida que se hace presente en la historia y en el corazón de nuevo de cada uno a través de un impulso vital y esperanzador. Surgirá así cada día más iluminada una teología capaz de reflejar como un inmenso arco iris, la realidad multicolor de la vida en un mundo -el mundo de Dios- multidiverso, multicultural y plurireligioso, hasta el día cuando "Dios lo será todo para todas y todos". (1 Cor 15.28).

Notas

1 Anselmo de Canterbury, *El Proslogiom*, (Buenos Aires: Aguilar, 1961) p.36.
2 K. Armstrong, pp 207-248.
3 Gustavo Gutiérrez, *El Dios de vida*, (Lima: P.U.C., 1981), pp 5-6.
4 J. José Sánchez en C. Floristán/ J.J. Tamayo. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, (Madrid: Trotta, 1993), p. 1306.
5 Jean Lebon, *Para vivir la liturgia*, (Estella: Verbo Divino, 1990), p.13.
6 H. R. Schlette en H. Fries (Dir.), *Conceptos fundamentales de teología*, (Madrid: Cristiandad, 1966), T IV, p. 271.
7 Alberto Beckhäuser citado en Frei Betto, *Catecismo popular*, (Sao Paulo: Atica, 1991), p. 220.
8 Cf. Noël Quesson, *Salmos para todos los días*, (Bogotá: Paulinas, 1990), T.II, pp. 124-129.

Conceptos de Dios en *La guerra del fin del mundo*

(Análisis teológico de Antonio Consejero en la novela de Mario Vargas Llosa)

Jaime Adrián Prieto Valladares

Introducción

Este año el conmemoramiento del primer centenario (1897-1997) del levantamiento de los campesinos y las razas discriminadas en Canudos, Brasil, reviste especial significado teológico y pastoral para América Latina. Sobre todo porque nos encontramos al fin del presente milenio, en un contexto donde las predicaciones milenaristas y apocalípticas han tomado gran auge. La experiencia histórica de Canudos nos hace meditar nuevamente sobre Dios en una coyuntura histórica tan llena de significado. Reflexionar sobre Dios, teniendo como base un hecho histórico recreado en la novela histórica[1] latinoamericana[2], es importante, porque nos interroga desde el pasado un presente que continúa manteniendo situaciones similares de injusticia social y cultural entre nuestros pueblos.

Es precisamente Vargas Llosa quien logra en *La guerra del fin del mundo*[3] recrear en un sentido total el pasaje histórico del aplastamiento militar de Canudos ocurrido en el nordeste brasileño

---

Jaime Prieto es profesor de la UBL.

en el año 1897. Vargas Llosa presenta el conflicto de Canudos como la guerra total que los soldados de la recién fundada república brasileña declaran a las y los campesinos, indígenas, mestizos y negros nordestinos de la comunidad de Belo Monte.[4] En la línea narrativa de Gabriel García Márquez, quien tomó Macondo como núcleo total en *Cien años de soledad*, Vargas Llosa recuenta la historia de Canudos y describe su realidad desde el principio hasta el fin.[5]

Encontramos en la densidad de esta novela histórica, basada en la recreación literaria de "Os Sertoes"[6], muy diversas imágenes de Dios. Estas imágenes varían dependiendo de las y los personajes, sus experiencias personales y las circunstancias que los rodean. No es posible abordar todas las perspectivas sobre Dios que existen en la novela, por eso quisiera dedicarle especial atención al concepto de Dios que se hace explícito en la vida y el pensamiento de Antonio Vicente Mendes Meciel, conocido como el Consejero, y algunos de sus seguidores y seguidoras.

El mensaje que Vargas Llosa quiere trasmitir, al igual que el escritor brasileño Euclides da Cunha[7], es su repudio a todo tipo de fanatismo, especialmente aquel de carácter religioso. Este punto de partida en la interpretación de Vargas Llosa determina también las concepciones de Dios en sus personajes, tal y como se puede ver en su recreación de Antonio Consejero y algunos de sus seguidores y seguidoras.

1. El Consejero, profeta de Dios

La pregunta: "¿Quién es Antonio Consejero?"[8] que formula Gentil Castro, simpatizante de la monarquía, cuando se dirige por escrito al Barón de Cañabrava, nos recuerda la pregunta básica de la existencia humana que las autoridades mandaron a hacer a Juan el Bautista: "¿Quién eres, pues?" (Juan 1.22), o bien la pregunta de Jesús a sus discípulos: "¿Quién dicen que soy?" (Lucas 9.20). Respecto a esa pregunta, puede decirse que Vargas Llosa se separa

del libreto de da Cunha, pues en este último encontramos mucho más referencias a la vida de aquel que era conocido como el Consejero.[9]

Antonio Vicente Mendes Meciel[10] nació en una villa llamada Quixeramobim en la provincia de Ceará en el año 1828. Los padres de Antonio fueron Vicente Mendes Maciel y María Joaquina de Jesús, quienes teniendo un origen modesto tuvieron que enfrentarse al poderío de la familia de los Araújos, después de que éstos despóticamente se apoderaron de las tierras de las y los campesinos en las riberas de Banabuiú y de Quixeramobim. En enero de 1857 Antonio se casó en su pueblo natal, pero poco tiempo después tuvo la desdicha de que su mujer huyera de la casa, siendo seducida por un militar de nombre João de Mata. Según Euclides da Cunha, pasaron diez años sin que se tuvieran mayores noticias de Antonio, parece que su inestabilidad y su paso por muchos lugares se debe a la búsqueda infructuosa de su esposa.

La última etapa de la vida de Antonio está matizada por su fervor religioso y se inicia después de pasados esos diez años, cuando se dedica a construir los muros de un cementerio en Pernambuco. Esta actividad, junto con la reconstrucción de templos, será una de sus principales metas a las cuales se le une un buen número de personas. Su vida ejemplar como predicador ascético hizo que muchas personas se le acercaran con confianza para pedir sus consejos. Sin embargo, su pasado de sufrimiento y de lucha nos explica por qué la predicación de Antonio Consejero enfrenta la corrupción de la iglesia y las injusticias de las autoridades y los terratenientes.

En la obra literaria de Vargas Llosa, la figura de Antonio Consejero es presentada en forma mucho más enigmática. Los detalles que proporciona Euclides da Cunha sobre la niñez y la juventud del Consejero no aparecen en la obra de Vargas Llosa. El narrador omnisciente es quien describe desde el mismo inicio de *La guerra del fin del mundo*, las características físicas de Antonio Consejero: alto, flaco, de piel oscura, huesos prominentes y ojos ardientes. Lo describe como un profeta humilde de procedencia ignorada, que

calzaba sandalias de pastor y vestido con una túnica morada recorría los pueblos pobres del sertón bautizando a las multitudes de niños y niñas, casando a las parejas, restaurando las iglesias y cementerios, así como anunciando el juicio venidero de Dios.

Este profeta que recorría los pueblos pobres del sertón brasileño rezando el Credo, el Padre Nuestro y las Avemarías, tenía una manera particular de entender a Dios, de anunciar a Dios, de vivir su fe en Dios. A través de esta extensa novela encontramos diferentes conceptos de Dios en el pensamiento y la vida de Antonio Consejero: Dios como Creador, Dios como Consejero, Dios como Padre, hasta Dios como Juez Justo.

2. Dios como Creador

Una de las predicaciones más ardorosas de Antonio Consejero se da precisamente un día y medio después de que los habitantes de Canudos lograron derrotar en Uauá a tropas del recién fundado gobierno republicano en la primera expedición, compuesta por 104 soldados y provenientes de Joazeiro. [11] Después de rezar en el templo por los muertos y mártires caídos en la guerra, Consejero habló de Dios como Creador. Recordando el libro del Génesis, mencionó que antes no existía el mal y de cómo este apareció en la tierra. Dios es mencionado aquí como Padre Creador. En esta predicación se libra a Dios de cualquier posibilidad de interpretarlo como el creador a la vez del bien y del mal. A fin de crear el mundo, el Padre se retira en sí mismo y produce así un vacío donde es posible crear el espacio donde surgirán luego en siete días los luceros, la tierra, la luz, las aguas, las plantas, los animales y por último el ser humano.

El contexto de esta predicación es el de la guerra y el entierro de los mártires caídos en el campo de batalla, por eso las reflexiones sobre Dios como Creador están ligadas también al misterio del mal. En el mismo espacio donde surge la creación ante el retiro de Dios, nace también el pecado. Ciertamente en este sermón el Consejero no menciona la caída de la humanidad por causa de

Eva, como tradicionalmente se ha interpretado este texto. Lo que no significa que no tuviese una interpretación patriarcal, de que la curiosidad y la desobediencia de Eva permitieran la caída de la raza humana, tal y como lo señalaba en una situación similar de guerra durante el tercer asalto a Belo Monte.[12] Las condiciones, según Consejero, estaban pues creadas para que el pecado también tuviera su lugar en el mundo. De esta manera el mundo nace maldito como tierra del Diablo. Así explicaba el Consejero los motivos del sufrimiento que atravesaban por causa del Maligno. Esta predicación de Dios como Creador terminaba con una nota positiva del amor redentor de Dios que envió a su Hijo para reconquistar ese espacio donde se había sentado el Demonio.

Resumiendo, podemos afirmar que la reflexión de Dios como Creador se da en un contexto de persecución y violencia contra Antonio Consejero y los *yagunzos*[13], motivo por el cual la intromisión del mal en el mundo se liga a la lucha constante de ese Dios Creador contra el Maligno que destruye la creación.

3. Dios como Buen Consejero

Más que una reflexión teológica de Dios como Buen Consejero, esta noción nace y tiene su fundamento en la misma práctica pastoral del Consejero con los habitantes del sertón. Aunque Vargas Llosa concentra su novela histórica en los últimos años de Antonio Consejero, el rol de este como predicador, guía y consejero de las masas sertaneras data desde el año 1865. Una de las canciones populares que apareció en el nordeste brasileño en el año 1879 decía lo siguiente:

¡Do céu vejo uma luz	*¡Del cielo vino una luz*
Que Jesus-Cristo mandou.	*Que Jesucristo mandó*
Santo Antônio Aparecido	*San Antonio Aparecido*
Dos castigos nos livrou![14]	*De los castigos nos libró!*

Y efectivamente Antonio Consejero aparece en el sertón brasileño no sólo para restaurar los templos y cementerios y

anunciar el juicio venidero de Dios, sino también para estar cerca de las y los pobres y haraposos, para consolar a las y los sufrientes, para dar consejo a las y los habitantes del inclemente sertón. Su saludo cotidiano que lo caracterizaba era: "¡Alabado sea el Buen Jesús!" Antonio llega a ser conocido como "El buen Consejero", porque en un desierto rodeado de la sequía, la lucha violenta por sobrevivir y el constante acecho de la muerte[15], su palabra se convertía en palabra de Dios que daba consejo oportuno.

A pesar del tono de fanatismo religioso que Vargas Llosa pone continuamente en la boca de Antonio Consejero, se puede percibir también esa figura que refleja a la vez las imágenes de Dios como Consejero. El mensaje oportuno de Antonio Consejero es la palabra de Dios que convierte los corazones duros[16]. En cada una de las historias de los seguidores y las seguidoras de Consejero narradas por el autor omnisciente, puede notarse cómo éste trasmitió en su predicación y en la ternura de su palabra las imágenes de Dios Consejero.

En el caso del cangaceiro "João Satán", el Consejero se le acerca después de su predicación y le pregunta "¿Cómo te llamas?" y el bandido más feroz de Bahía responde, "João Satán" y Antonio Consejero le dice, "Es mejor que te llames João Abade, es decir, apóstol del Buen Jesús". Lo mismo sucede con María Quadrado, la mujer violada cuatro veces y proveniente de la provincia de Salvador, quien después de escuchar los consejos de Antonio decide seguirle. El León de Natuba, personaje curioso de cortas piernas y enorme cabeza, es prácticamente salvado de la muerte después de que el enardecido pueblo de Natuba escucha el consejo de Antonio Consejero y desiste de su pretensión de darle muerte injustamente.

4. Dios como Padre

El concepto de Dios como Padre es quizás el que más predomina en la novela y tiene a la vez diferentes connotaciones. Primero, podríamos afirmar que en el relato se teje una relación espiritual

muy estrecha de Antonio Consejero con Dios a través de sus constantes oraciones y ayunos. No en vano en el primer capítulo de la novela, el narrador omnisciente empieza mencionando que el Consejero rezaba el Padre Nuestro. Sus referencias bíblico-antiguotestamentarias respecto a Dios las hace utilizando no el término hebreo *Yahvé*, sino el término nuevotestamentario *Padre.*[17] En sus oraciones y explicaciones teológicas del por qué de la muerte de quienes le defendieron del ataque de los soldados republicanos, después de que habitantes del pueblo de Natuba quemaran los edictos de la República sobre los impuestos, Antonio Consejero se refiere a Dios como "Padre".[18]

Consejero mismo veía su relación con Dios como la relación de un hijo con su padre, de tal manera que nos hace pensar de inmediato en la forma que el evangelista Juan presenta la relación de Jesús con Dios[19]. Al iniciar la construcción del templo en Monte Belo decía: "Porque soy hijo de Dios, que me ha dado un alma inmortal, que puede merecer el cielo, la verdadera riqueza...el Padre me ha hecho pobre en esta vida para ser rico en la otra".[20]

La noche que inicia el "fin del mundo", es decir el primero de los cuatro asaltos contra los Canudos, la noción de Padre está ligada al profeta que anuncia su palabra. El pueblo se reúne para escuchar a Antonio Consejero, pues entienden que el Padre los instruirá a través de su boca.[21]

Esa autoridad que pareciera recibir el Consejero de parte de Dios puede verse en el caso de Zósimo, quien después de la muerte de su hija Almudia, quería quemar al León de Natuba, pues, injustamente, consideraba que éste era culpable de la muerte de su hija. El Consejero le ordena a Zósimo: "¡Ven y desátalo!...Supersticioso, impío, pecador" -repitió. "Arrepiéntete de lo que querías hacer, ven y desátalo y pídele perdón y ruega al Padre que no mande a tu hija adonde el Perro por tu cobardía y tu maldad, por tu poca fe en Dios".[22]

La utilización del concepto de Dios como Padre adquiere también para Consejero connotaciones autoritarias importantes en un

contexto de guerra. Ejemplo de lo anterior es el episodio con João Grande, donde Consejero utiliza ese término, no solamente para recordar la restauración que el Padre había hecho en la vida de éste, sino a su vez su designación como conductor de la Guardia Católica que protegerá al profeta.[23]

La concepción y la relación personal que cultivó el Consejero con Dios como Padre-hijo fue asimilada por sus discípulos, y se refleja en situaciones muy concretas en este "árbol de historias"[24] que Vargas Llosa recrea en su lucha contra los estereotipos y las aberraciones religiosas. Un ejemplo es el del León de Natuba, cuando éste le dice al Consejero: "Yo no creo en Dios ni en la religión. Sólo en ti, padre, porque tú me haces sentir humano". A lo que Consejero le contesta, utilizando también la figura de Dios como Padre: "Has sufrido tanto que hasta los diablos escapan a tanto dolor. El Padre sabe que tu alma es pura porque está todo el tiempo expiando. No tienes de qué arrepentirte, León: tu vida es penitencia".[25]

El otro caso es el de Pajeú, el bandido mestizo con una gran cicatriz en el rostro, quien ante la insistencia del Barón de Cañabrava respecto a sus robos, matanzas y pillajes, replicaba diciendo: "Fueron otros tiempos "-...- "En mi vida hay pecados de los que tendré que dar cuenta. Ahora ya no sirvo al Can sino al Padre."[26] Pajeú le ordena al Barón abandonar Calumbí, ya que ese pueblo será arrasado por el fuego. Cuando el Barón reclama el compromiso hecho con Antonio Vilanova de proveerles comida, alimentos y cargamentos de granos, a cambio de que no tocaran Calumbí, Pajeú responde: "El tiene que obedecer al Padre."[27] El relato se presenta de tal manera que queda ambigua la respuesta de Pajeú en el sentido de que no se sabe si cuando menciona al Padre se refiere a Dios, o al Consejero, o bien a ambos.

Estos dos ejemplos nos hacen ver que el concepto Padre se fue construyendo en dos dimensiones: a) la primera como la profunda relación del Consejero con Dios como una relación padre-hijo y b) una profunda relación entre el Consejero con respecto a sus seguidores y seguidoras como la relación padre-hijo. En este

sentido puede decirse que se nos presenta la figura mesiánica del Consejero, que presenta tanto continuidades como discontinuidades con respecto a la persona de Jesús. Continuidad en tanto que enfatiza la relación amorosa del Padre con el Hijo, aspecto muy característico de Jesús (especialmente en el evangelio de Juan). Discontinuidad, en tanto que nos presenta un profeta mesiánico mucho más viejo, que pareciera asumir la actitud de un padre frente a sus seguidores (hijos e hijas).

El Padre, según la mirada crítica del periodista miope, era el otro, el total opuesto al Perro según el entendimiento transparente de Canudos.[28] La reflexión teológica sobre el Padre en un contexto de persecución no podía realizarse sin considerar la realidad concreta del Demonio, designado frecuentemente por los habitantes de Canudos como el Perro o el Can.[29] Es la oración de Antonio Vilanova cuando sufrían el tercer asalto de los soldados conducidos por el General César Moreira: "Gracias por hacerme sentir tan cierta la existencia del Perro, rezó. Gracias, porque así sé que tú existes, Padre."[30]

Otro concepto de Dios como Padre por parte de los discípulos de Consejero se asocia a su presencia solidaria en la lucha. En el cuarto y último asalto a Belo Monte, Antonio Vilanova, el excelente administrador de Canudos, corre con catorce hombres, por orden de João Abade, hacia los barrancos del Vassa Barris, al este del Alto do Mario y la salida a Geremoabo, para defenderla de la invasión de los soldados. En esta lucha existencial a muerte, siente que corriendo, su fatiga ha desaparecido. Entonces reflexiona teológicamente: "¿Cómo explicarlo, si no es a través del Padre, del Divino o del Buen Jesús?" Mientras las bombas del enemigo estallan a la par, se siente lleno de energía para seguir luchando y reflexiona: "¿Quién sino el Padre puede operar semejante cambio, rejuvenecerlos así, cuando las circunstancias lo requieren?"[31]

No sólo la presencia misma del Padre en la vida terrenal, sino el consuelo profundo de la solidaridad del Padre con sus hijos e hijas en la hora de la muerte, era un asidero de esperanza en las y los habitantes de Canudos durante su resistencia al enemigo. El Pa-

dre también premia a sus mártires, pensaba Pajeú al recordar la muerte de Joaquín Macambira y sus hijos, puesto que la Matadeira, nombre dado a un cañón, había explotado y dado muerte a cuatro de los soldados que la utilizaban durante el cuarto asalto a los Canudos.[32] El fiel Beatito también, ante la muerte de Antonio Consejero, reflexionaba en su corazón: "El sabe que nada es accidental, que la casualidad no existe, que todo tiene un sentido profundo, una raíz cuyas ramificaciones conducen siempre al Padre y que si uno es lo bastante santo puede vislumbrar ese orden milagroso y secreto que Dios ha instaurado en el mundo."[33]

5. Dios como Juez Justo

Se habla de Antonio Consejero como anunciador del fin del mundo desde el año 1877. Su predicación apocalíptica de Dios como Juez Justo se extendió por muchos pueblos del sertón y muchas personas humildes, como zapateros, carpinteros, cimarrones, mulatos negros escapados de los cañaverales de Bahía, así como mujeres y jóvenes pobres, empezaron a seguirle.

Antonio Consejero aparece, como el profeta Juan el Bautista en el desierto, en los campos secos, destruidos por las plagas en el norte del Brasil. Desde el primer capítulo el autor lo presenta como el profeta que anuncia la cercanía del juicio, del fin del mundo. Tanto el Buen Jesús como el Padre son presentados por el Consejero como los únicos autorizados para ejecutar el juicio final. Este juicio final se debe a la maldad reinante en todo el mundo: el desamparo total de la casa de Dios, la corrupción de los pastores del rebaño de Dios, la impiedad de los fornicadores, de la injusticia de quienes se aprovechaban del bolsillo de las y los pobres. Al igual que en los movimientos milenialistas de la Edad Media[34] o del fin del siglo pasado en los Estados Unidos[35], la venida del fin del mundo era anunciada con fechas exactas. Desde 1897 cuando el desierto se cubriría de pasto y se reunirían los pastores en un solo rebaño y un solo pastor, hasta la fecha culminante de 1900, cuando se produciría un cataclismo mundial y caerían los astros y estrellas del cielo, la

exigencia final de esta predicación era la necesidad de restaurar la iglesia y los cementerios y de asignar el tiempo necesario para salvar el alma.

En una mañana de 1893, al entrar a Natuba, el Consejero se entera de que la nueva república ha publicado un edicto cobrando más impuestos. Consejero, totalmente indignado, ordena, ante los ojos atónitos de los concejales, que se queme el edicto. Luego de rezar en la Iglesia de la Concepción, empieza a predicar que el Anticristo estaba en el mundo y que se llamaba república. Este es el punto de partida del por qué las autoridades de la nueva república verán en Antonio Consejero un enemigo al cual había que eliminar. Brasil, según el Consejero, como nueva república, seguía los preceptos de las naciones herejes, dando lugar a la fiesta del Can. Dentro de las nuevas disposiciones de los liberales en el poder se encontraba la secularización de los cementerios y los casamientos civiles. A pesar de que la Iglesia Católica desconoció por completo la actitud asumida por el Consejero y la comunidad que le seguía, éste siguió predicando contra las anteriores disposiciones, en contra del derrocamiento del Emperador Pedro II y del nuevo sistema métrico decimal instalado por los liberales.[36] Empezó a predicar que como en tiempos de Noé, era necesario construir, en lugar del arca, un templo en el fin del mundo. Visto así, su predicación es la del profeta que, enviado por Dios, se opone tenazmente al Anticristo.

Ante las derrotas de los soldados republicanos en los dos primeros asaltos a Canudos, el gobierno no tardó en colocar al renombrado coronel Moreira César al frente del prestigioso Séptimo Regimiento de la República. Laureado por aplastar los levantamientos de la Fortaleza de Santa Cruz y la Lage, así como a los federalistas de Santa Catalina, el coronel Moreira César, conduciendo un caballo blanco, representa para Consejero el Anticristo.[37] Frente a este poderoso enemigo jacobino en el escenario de la guerra del fin del mundo, encontramos en el Consejero la concepción de Dios como guerrero vencedor. El telegrama leído por el Padre Joaquim decía: “Viene un regimiento del Ejército Federal, desde Río. Su jefe es un famoso militar, un

héroe que ha ganado todas las batallas". La contestación del Consejero es contundente: "Todavía nadie le ha ganado una guerra al Padre."[38]

La predicación de Antonio Consejero presenta la figura del Dios de Juicio. Estas figuras populares[39] del final del mundo asociaban el juicio de Dios con la aparición del ejército de Don Sebastián, el gran rey que saliendo del mar derrotaría a los ejércitos del Can y limpiaría el mundo para el Señor.[40] La contundente derrota de las fuerzas de Satán en los dos primeros asaltos contra Canudos, así como la derrota del Anticristo simbolizado en la poderosa persona del Coronel Moreira César en el tercer asalto a los Canudos, quedaron grabado en las mentes de sus seguidores y seguidoras, como el cumplimiento de las profecías de Consejero de Dios como Juez Justo.

6. Conclusión: La visión de Dios en Antonio Consejero frente a la realidad

La reflexión sobre Dios en Antonio Consejero ocupa, como hemos visto, un lugar central en *La guerra del fin del mundo*, quedando manifiesta la intención de Vargas Llosa de luchar contra todo tipo de fanatismo religioso.[41] Los seguidores y las seguidoras de Antonio Consejero murieron luchando y creyendo en el anuncio de la resurrección de las y los mártires después de tres meses de su muerte, así como en el establecimiento de un nuevo cielo y una nueva tierra una vez pasada la guerra del fin del mundo. Consejero y ellos y ellas murieron soñando con Dios en el restablecimiento del desértico sertón en sembríos fértiles, del arenal convertido en algodonales y jardines de orquídeas.[42] Antonio y los *yagunzos* murieron solidariamente luchando y viviendo juntos.

Vargas Llosa dejó añorar únicamente la utopía mesiánica del profeta Isaías en uno de los profetas ancianos seguidores del Consejero, al referirse al juego amistoso entre la cobra, la tarántula y la sucuarana con los seres humanos.[43] Pero en el plano de la

realidad, Belo Monte, la ciudad de la esperanza, quedó aplastada en el cuarto asalto, en una masacre donde un total de 25.000 a 30.000 niños y niñas, viejitos y viejitas, mujeres y hombres quedaron esparcidos en el suelo.

Las imágenes de Dios como Creador, de Dios como Consejero, de Dios como Padre y de Dios como Juez Justo, quedaron atrapadas en la encrucijada de una historia de mal entendidos[44]; en la realidad misma del autor, que como deicida, ha interpretado y recreado la tragedia de Canudos desde la perspectiva histórica oficial del fanatismo religioso.

El Consejero murió antes de que cayese el telón del último asalto, y ante la cruenta realidad de los miles de cuerpos tendidos en Belo Monte, quedaba en los corazones de los pocos sobrevivientes *yagunzos* solamente la visión de la resurrección del Consejero. A pesar del testimonio del periodista al referirse al Consejero positivamente en términos del espíritu solidario y fraterno que logró forjar en Canudos, el autor de esta monumental obra literaria no puede concebir que el personaje histórico Antonio Consejero, y todo su movimiento liberador, pueda interpretarse más allá que el mensaje de un carismático alucinado.

La lectura oficial de Euclides da Cunha y Vargas Llosa ha sido puesta en tela de juicio con el descubrimiento de los manuscritos de las predicaciones de Antonio Consejero. En ellos se nota la lucidez del pensamiento teológico de Antonio Consejero, que de ninguna manera puede calificarse simplemente como la de un fanático apocalíptico.[45] Al referirnos al pensamiento teológico de Antonio Consejero, deberíamos hablar más bien de una fe optimista, que contagiaba a las gentes en sus expectativas históricas y mesiánicas.[46] En ese sentido, las imágenes de Dios en Antonio Consejero que ha recreado Vargas Llosa son solamente parciales.[47] Nos permiten, sin embargo, reflexionar sobre Dios en un tiempo donde nuevamente el milenialismo apocalíptico se hace presente en muchos grupos religiosos. A la vez, nos hace recordar que las imágenes de Dios en los movimientos mesiánicos y milenialistas han sido muy importantes. Debemos discernir cuidadosamente la

teología y la práctica cotidiana de estos grupos apocalípticos, porque a pesar de que la mayoría de ellos fueron aplastados militarmente a causa de su rebeldía al orden político, social y religioso existente, ellos se afianzaron en la fe y asumieron históricamente las profecías del profeta Isaías que dice:

> *Miren, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva:*
> *de lo pasado no haya recuerdo ni venga pensamiento...*
> *...y me gozaré de mi pueblo...*
> *y ya no se oirán en ella gemidos ni llantos;*
> *ya no habrá allí niños malogrados*
> *ni adultos que no colmen sus años,...*
> Isaías 65.17-20.

Notas

1 El término novela histórica lo tomamos prestado de Georg Lukács. El se refiere a este tipo de género literario como la concretización "orientada a captar la singularidad histórica de las personas y situaciones plasmadas". Georg Lukács señala al inglés Walter Scott como el pionero de la novela histórica. Su novela se tituló *Waverley* y se publicó en 1814, aproximadamente durante la época de la caída de Napoleón Bonaparte, notándose en ella la enorme influencia de los acontecimientos históricos producto de la Revolución Francesa. Véase: Georg Lukács, *La novela histórica*, (México: Ediciones Era, 1966), p.15-102.

2 La importancia de la novela histórica latinoamericana radica en que ha logrado escapar a las formas reductoras y maniqueas de otras disciplinas como el discurso político o los escritos históricos. Debido a la tolerancia de la literatura se permite describir la riqueza de las innumerables contradicciones y hacer evidente la complejidad psicológica, cultural y social de los pueblos latinoamericanos. Véase: Fernando Ainsa, "Nueva novela histórica y relativización del saber historiográfico", en *Casa de las Américas*, No. 202, Habana, enero-marzo, 1996, p.9-29.

3 Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo*, (Barcelona: Editorial Seix Barral, Cuarta Edición, 1995). En adelante nos referiremos a esta obra con la abreviación GFM.

4 Gloria Ceide, "La guerra del fin del mundo: aproximación a su estructura y significado", en: *Exégesis, Revista del Colegio Universitario de Humacao*, Año10, No. 27-28, Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico, 1996.
5 Vargas Llosa mismo se refiere al novelista como suplantador de Dios o deicida para señalar que en cada novela el autor se convierte en un competidor de Dios en el sentido de crear un mundo. Al respecto véase: Inger Enkvist, *Las técnicas narrativas de Vargas Llosa*, (Kungälv: Acta Universitatis Gothoburgensis, Suecis, 1987), p.18-31.
6 Euclides da Cunha (1866-1909) contemporáneo de la tragedia de Canudos es el autor de "Os Sertões". Da Cunha era miembro del Partido Republicano fundador de la Respública de Brasil. En su obra "Os Sertões" procura explicar al país esta guerra, que según su versión fue utilizada por los partidarios de la antigua monarquía como plataforma para la restauración de la monarquía. Para este trabajo nos referiremos a la traducción española publicada en Cuba. Véase: Euclides da Cunha, *Los sertones*, (La Habana: Casa de las Américas, 1973).
7 Uno de los testimonios que Euclides da Cunha recoge en su obra y que expresa el sentimiento de un delegado del gobierno republicano de la época decía: "El fanatismo no tiene ya límites y así es que, sin temor a equivocarme, y basado en hechos, puedo afirmar que le adoran como si fuese un dios vivo.", Euclides da Cunha, *op.cit.*, p.208.
8 GFM, p.389.
9 Este aspecto es sumamente interesante, pues quienes restan importancia al marcado acento del "fanatismo religioso" de Vargas Llosa como punto de partida para recrear la vida de António Consejero, resaltan los pasajes de la niñez y juventud de Antonio Consejero como datos fundamentales para entender sus luchas posteriores y su vida madura como modelo sobrio para las luchas de los campesinos brasileños contra los latifundistas. Véase por ejemplo: Raimund Elete Cavalcante, "A figura e a atividade de Antônio Conselheiro", en: José Comblin y otros, Estudos Bíblicos No. 37. *Conselheiros e Conselherias. Biblia e tradição popular*, (Petrópolis, R.J.: Vozes, 1993), p.57-66.
10 Resumen de la vida de Antonio Consejero basado en José Carlos Ataliba Nogueira, *Antônio Conselheiro e Canudos: revisão histórica*, (São Paulo: Ed. Nacional, 1978), p.4-20.
11 GFM, p.83-84.
12 GFM, p.309.
13 Yagunzos: término común utilizado para referirse sobre todo a los campesinos de la provincia de Bahía. En la novela se

utiliza para referirse a los levantados o alzados de Canudos en contra del ataque de los soldados de la república brasileña.
14 Euclides da Cunha, *Op.cit.* p.233. Acutalmente Antonio Consejero sigue siendo un personaje histórico de enorme importancia en las luchas y las tradiciones culturales nordestinas del Brasil. Véase por ejemplo el cuaderno de poemas de Jorge Pereira Lima/José Germano Maia y otros, *Antônio Conselheiro e a tregédia de Canudos*, Série Caminhos de Libertação No. 3, CEHILA-Publicação popular, (São Paulo: Ediçoes Paulinas, 1986).
15 Sobre la tremenda oposición de civilización y barbarie que representaba el gran sertón brasileño, véase la obra clásica de João Guimarães, Gran Sertón: *Veredas*, (Barcelona: Seix Barral, 1967).
16 En un contexto de tanta sequía y miseria, el escritor brasileño João Guimarães afirmaba que para el yagunzo, Dios era un inconstante patrón. De ahí las palabras de Riobaldo: "Me parece que Dios no quiere arreglar nada a no ser por el completo contrato: Dios es una plantación." João Guimarães, *Ibid.*,p.178.
17 GFM, p.29.
18 GFM, p.48.
19 Véase por ejemplo la oración amorosa de Jesús dirigida a Dios como "Padre" en el Evangelio de Juan 17.1-26.
20 GFM, 61.
21 GFM, p.80.
22 GFM, p.111.
23 GFM, p.216.
24 Expresión técnica utilizada por Jorge Campos para referirse a la capacidad de Vargas Llosa para poner en el escenario un gran número de historias de diversos personajes. Jorge Campos, "Vargas Llosa y su guerra del fin del mundo", en: José Miguel Oviedo (Editor), *Mario Vargas Llosa*, (Madrid: Taurus Ediciones, S.A., 1981), p.298-303.
25 GFM, p.275.
26 GFM, p.254.
27 GFM, p.256.
28 GFM, p.387.
29 La presencia del Diablo, Perro o el Can son sólo algunos de los muchos términos utilizados con frecuencia en el sertón para designar al Demonio. Otros términos utilizados son¨el qué-digo, el qué-hay, el Cuyo, el de-los-fines, el Austerio, el Severo-Mayor, el-Xú, el Cabrón-negro, el murciélago, el demonte. Véase: Oscar Zalazar, "La oposición civilización y barbarie en el gran sertón: veredas de João Guimarães Rosa", en: *Káñina, Revista Artes y Letras*, Universidad de Costa Rica, Vol. XX (2), (San José: Editorial Universidad de Costa Rica, julio-diciembre, 1996), pp. 15-18.

30 GFM, p.339.
31 GFM, p.470.
32 GFM, p.451.
33 GFM, p.515-516.
34 Véase Norman Cohn, *En pos del milenio*, (Madrid: Alianza Editorial, 2da edición, 1983).
35 Sobre los movimientos milenialistas del fin del siglo pasado y actualmente en los Estados Unidos, véase: Meinrad Scherer-Emunds, *Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische, Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten*, (Münster: Edition Liberación, 1989).
36 GFM, p.116.
37 GFM, p.309.
38 GFM, p.167-168.
39 Sobre la religiosidad popular en el pueblo católico, véase: Carlos Rodrigues Brandão, *Os deuses do povo. Um estudo sobre a religiao popular*, (São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 2ª edición, 1986), p.121-130.
40 GFM, p.62.
41 Véase: Seymour Menton, *La nueva novela histórica de la América Latina 1979-1992*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), p. 67-98. Véase también José Miguel Oviedo, *Mario Vargas Llosa: la invención de una realidad*, (Barcelona: Editorial Seix Barral, 1982), p.308-334.
42 GFM, p.236.
43 *Ibid.*
44 Un razgo común en esta obra de Vargas Llosa es la utilización de técnicas narrativas como la serie de "malos entendidos" que permiten las contradicciones que desatan la guerra del fin del mundo. Por ejemplo, los yagunzos se equivocan cuando creen que la república volverá a introducir la esclavitud y perseguirá la espada a los católicos. Pero a la vez, los republicanos se equivocan creyendo que Canudos se constituiría en una amenaza para la creación de la República. Al respecto véase: Inger Enkvist, *op.cit.*, p.206-207.
45 Véase: José Carlos Ataliba Nogueira, *op.cit.*, p.37-45.
46 Esta es la tesis que sostiene Alexandre Otten sobre la teología de Consejero. Véase su artículo: "Apocalítica popular: uma dimensão da visão escatológica de Antônio Conselheiro" en *Revista Religião e Sociedade*, (Río de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1994), p.64-79.
47 Existen otras obras literarias sobre la tragedia de Canudos, que antes que ver a Antonio Consejero como fanático religioso, resaltan la visión utópica de su compromiso histórico con los pobres del Sertón. Nos referimos a la pequeña obra literaria: José J. Veiga, *A casca da serpente*, (Río de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 4ª edición, 1994). (La primera edición data de 1989).

Reflexión teológica a partir de las comunidades negras de Brasil

Antonio Aparecido da Silva

Introducción

La realidad de la población de origen africano, difusa geográficamente en todo el continente americano, continúa despertando la atención no sólo en aquellas personas que tienen algún interés científico, sino en todas las que cultivan algún tipo de sensibilidad social. No podría ser diferente. A final de cuentas, la realidad vivida por la población negra, como se conoce comúnmente, es consecuencia de todo un proceso de marginalización y exclusión que afecta fuertemente a las y los afro-americanos, y también a gran parte de la sociedad como un todo.

En esta reflexión queremos resaltar las nuevas expresiones que han venido surgiendo en la reflexión teológica a partir de la realidad afro-americana. Estamos convencidos de que esta nueva sensibilidad teológica sólo es posible a partir de la metodología introducida por la teología de la liberación.

Antonio Aparecido da Silva, teólogo brasileño, es coordinador del Programa de Teología y Negritud - ASETT.

La negación de la negra y el negro

La teología afro-americana forma parte del conjunto de las "teologías de la liberación". Es una teología que se constituye en clave de esperanza para un pueblo que en la diáspora de la esclavitud vivió una realidad de muerte, casi aniquilamiento, pero que conducido por Dios que oye el clamor de su pueblo, resurge para la vida y lucha por mantener su dignidad. Sí, la teología afro-americana no deja de hacer memoria de la negatividad a la que fue sometida la población negra. Al negro y a la negra se les negó "el tener", "el saber" y "el poder". De esto surge la conclusión, el negro y la negra, marcados por el no tener, no saber y no poder, eran entonces el "no ser".

La fuerza histórica del pueblo negro

Hacer teología afro-americana es creer en la "fuerza histórica" del pueblo negro en comunión con todos los pueblos empobrecidos en la construcción de los quilombos, palenque de libertad y dignidad. Así como el cautiverio tiene un sentido muy real para la comunidad negra, también lo tiene la libertad. No se trata de algo meramente metafísico, se trata del derecho de ciudadanía. Es ser respetado y respetada, no ser discriminado y discriminada en el mundo del trabajo, en la sociedad; poder educar a sus hijos e hijas en ambientes sin racismo; participar en los muchos sectores de la vida pública, etc.

Una nueva generación de teólogas y teólogos negros

Es algo reciente la sistematización de la teología en la perspectiva afro-americana de forma más pertinente . Ciertamente no por otros motivos, sino por el hecho de que la comunidad negra ha estado totalmente desprovista de los instrumentos convencionales de elaboración teológica. Basta recordar que en Brasil, donde la población negra y de origen cercana negra suma el 43%, hasta hace pocas décadas, los pocos negros que conseguían penetrar la barrera del racismo difícilmente eran

aceptados en los seminarios. En los demás países de América Latina, en general, no ha habido mucha diferencia.

La elaboración de la teología desde la óptica de la negritud viene siendo realizada por una generación marcadamente joven. Es sobretodo a final de la década de los 80 que comienzan a surgir los resultados de las tesis y otros escritos, de acuerdo con las exigencias académicas convencionales. Hoy hay un significativo número de producción científica producido en varias áreas, incluyendo la teología. Llama la atención el perfil de estas y estos jóvenes teólogos y científicos sociales negros. Son nuevos valores que, despertados por la militancia, buscan en la academia instrumentos para la sistematización del conocimiento adquirido en la práctica. "Beben en su propio pozo", hablan por sí mismos y sí mismas, investigan una realidad vivida a partir de sus propias vivencias culturales.

1. Reflexión teológica afro-americana: evolución del cuadro esquemático

Los primeros temas contemplados en la reflexión teológica afro-americana, surgieron de la realidad más inmediata y de las ambigüedades históricas. Entre muchos otros temas encontramos: el racismo a la luz del análisis genético-estructural, religiones afro-americanas, el diálogo afro-religioso, hacia una liturgia afro-americana, negritud y recuperación del auto-estima, cultura negra y educación. El elenco de temas revela las preocupaciones existentes. Fueron ampliamente reflexionados en pequeños grupos, como también en encuentros mayores. Se privilegiaba la reflexión en los grupos de base, sobre todo en medio de las poblaciones periféricas, porque es ahí donde se encuentra en mayor número la población negra.

Quisiéramos indicar a continuación algunos de los temas que actualmente han sido particularmente importantes en la reflexión teológica afro-americana.

1.1 Teología y prácticas afro-religiosas

Sobre este primer tema es importante destacar que a partir de experiencias muy concretas emergen nuevas comprensiones que exigen procedimientos capaces de considerarlas a la luz de la fe. Esta temática suscita una serie de inquietudes. Por ejemplo: ¿cómo articular fe cristiana y culturas africanas? Una consideración seria sobre estas inquietudes exige una profunda sistematización

1.2 Teología feminista afro-americana

Uno de los resultados de la reflexión emprendida sobre la realidad afro-americana es respecto a la mujer. Habiendo sido transportada de culturas afro-matrilineares donde es el punto de referencia, la mujer negra sufre una triple discriminación: en cuanto a género, en cuanto a clase y en cuanto a etnia. Esta situación muy particular exige también una reflexión teológica que sea pertinente, que no escatime ni ignore aspectos aparentemente secundarios en la observación androcéntrica. Surge entonces un nuevo sujeto teológico, las mujeres negras.

La teología feminista afro-americana se comprende desde una perspectiva de liberación. Se trata de una reflexión teológica atenta a todas las dimensiones de la vida, de fiesta y de sufrimiento. Una teología donde la historia es el palco de los acontecimientos. Una teología reflejo de la existencia, que emerge de la historia de cada una, con sus nombres, rostros, cuerpos.

Lo más importante es que la teología hecha por las mujeres negras, devuelve a las mujeres la palabra sobre sí mismas, la posesión de su propio cuerpo. Es la teología de la valorización del placer, del exorcismo de la culpa de ser mujer, negra y pobre. Es una reflexión teológica que asume una posición en el combate al patriarcalismo, al etnocentrismo y al sometimiento colonial todavía presente como herencia nefasta en nuestras sociedades.[1]

1.3 Macroecumenismo desde la perspectiva afro

La cuestión del ecumenismo (macroecumenismo) ha sido una de las preocupaciones de la comunidad negra. Las consecuencias de la discriminación y del blanqueamiento se convierten en un proceso de negación de la identidad y de la cultura negra. Una ideología introyectada, difícil de erradicar, alimenta el racismo, la sumisión y los preconceptos. Por eso mismo, condiciona también la forma de entender las relaciones religiosas. El resultado son prácticas y reflexiones teológicas anti-ecuménicas. El macroecumenismo, o ecumenismo integral, demuestra la postura necesaria a la comunidad negra en el sentido de superar los límites que dificultan lazos mayores de convivencia, de respecto. Desde la perspectiva de la comunidad negra, el verdadero ecumenismo es más amplio que el ecumenismo convencional, porque la *"oikoumene"* es toda la tierra habitada. El macroecumenismo es un ecumenismo que tiene las mismas dimensiones universales que el pueblo de Dios.

1.4 La Biblia y la comunidad negra

La Biblia ha sido apreciada en este proceso de las comunidades afro-americanas. Gracias a la hermenéutica bíblica latinoamericana, la comunidad negra entiende la Biblia no como el testamento de una etnia, sino como la experiencia concreta de fe de las personas marginadas. Reconocerse como pueblo de Dios no es simplemente una cuestión étnica, es sobretodo la conciencia de una categoría social de personas excluidas. Para la comunidad negra, la Biblia es vista como palabra segunda, que viene después de la práctica, superando así fundamentalismos y bibliocentrismos.

1.5 Comunidad negra y el nuevo orden mundial

El nuevo orden mundial es una preocupación de la comunidad negra. Este pueblo, constituyendo las poblaciones más pobres, sea en Africa o en la diáspora, son las mayores víctimas de la brutalidad de este proceso. Los conflictos en áreas africanas,

alcanzando dimensiones bárbaras, son resultado de políticas exógenas que victimizan poblaciones enteras. Las destribalizaciones forzadas han contribuido a agravar el estado de cosas. ¿Cómo sobrevivir frente a las articulaciones de las economías y los mercados?

En proporción con el proceso dinámico de la vivencia de las comunidades, nuevos asuntos van siempre surgiendo. Temas como inculutración, evangelización, exclusión e inclusión, son parte de lo cotidiano en la pauta de la comunidad negra.

2. Elementos fundantes de la teología afro-americana

2.1 Dios: creador

El primer elemento viene de las tradiciones culturales africanas, Bantu y Nagô, sobretodo, donde el hombre y la mujer se entienden como seres envueltos por Dios. Dios es madre y padre que creó de una sola vez a hombres, mujeres, niños y niñas, la familia humana como un todo, junto con la naturaleza. El hombre y la mujer forman parte de la naturaleza creada, por eso establecen con ella una relación de interacción.

2.2 Axé: energía vital

Un segundo elemento fundante de la teología afro-americana, aunque no en orden cronológico, es el Axé, principio de vida o energía vital divina. Todo lo que procede del creador tiene Axé y todo lo que tiene Axé tiene vida. Los hombres, las mujeres, los animales, tienen Axé. Las plantes tienen el Axé vegetal, y hasta las piedras, según las culturas negras, tienen vida porque poseen el Axé mineral. El negro anciano dice a los pequeños y las pequeñas: "Niños, niñas, no corran por encima de las piedras, para no herir sus pies y para no lastimar tampoco a las piedras".

2.3 Mujer: fuente primordial del Axé

El Axé está presente en las aguas, las fuentes, las plantas, el aire, hasta el fuego. Pero sobre todo está presente en la mujer, porque la mujer posee la fuente de la vida. Por eso la mujer es sacerdotisa por excelencia, porque ser sacerdote no es cuestión de lo que aparenta, sino de tener la capacidad de transmitir Axé. Para que haya una celebración litúrgica es necesario que esté por lo menos una mujer. Una comunidad de sólo hombres no puede celebrar, ya que faltaría lo más importante, el Axé.

2.4 Dios: primer agente cultural

Por teología afro-americana se entiende una reflexión teológica que no contraponga la cultura a la acción creadora de Dios, sino que reconozca en Dios el primer agente cultural a través de la misma obra de la creación. A partir de allí, tomamos en cuenta a todos los valores culturales, para vivirlos y celebrarlos en la perspectiva del Reino de Dios. En el centro de los valores africanos está la familia como sacramento de lo comunitario. La comunidad es el eje del discernimiento. Vivir es contribuir y participar de la vida comunitaria. Quien vive en forma egoísta, al morir, se vuelve un cadáver. Pero quien vive comunitariamente, no muere nunca, se vuelve ancestral. Por eso la teología afro-americana no quiere ser un instrumento de eficiencia, sino de incentivo para el acogimiento de la niñez y de las y los ancianos como miembros importantes de la comunidad.

2.5 Negritud: pecado y gracia

La comprensión de la vida en los orígenes culturales del pueblo negro es afirmada por la gracia, por el bien. El pecado, si así se puede decir, es algo circunstancial e histórico. Por lo tanto el ser humano tiene la posibilidad de convertir la situación de pecado en situación de gracia. Dios es la fuente de la gracia. El hombre y la mujer, favorecidos por Dios, sólo tienen como posibilidad de destino la eternidad junto a Dios. Puesto de esta forma, la relación de los

seres humanos con Dios se realiza en la gratuidad. A Dios se le hacen ofrendas, no sacrificios. Ofrendas no de escasez, sino de la abundancia divina de creatividad, aún en tiempos de esclavitud.

3. Teología, comunidad, inculturación e historia de fe

3.1 Teología y praxis comunitaria

El lugar propio de la teología afro-americana es la praxis de la comunidad negra; sólo se justifica como una teología productora de sentido, como una teología dialogal y dialogante, que reconoce en otras prácticas religiosas y expresiones de fe procedimientos teológicos legítimos. La teología no es propiedad privada de ningún sistema religioso, es práctica de discernimiento mediada por la gracia de Dios y por la acción sistematizadora del ingenio humano.

3.2 Teología e inculturación

La teología afro-americana es necesariamente teología de la inculturación e inculturación de la teología.[2] Es decir, la capacidad de responder a las exigencias fundantes de la fe cristiana a partir del talante propio de las culturas de origen.[3] No se trata de un proceso de inculturación descendiente, en el que el mensaje o el mensajero se vuelven protagonistas, sino de una práctica donde es dada prioridad al pueblo con sus culturas, que por cierto no superan el evangelio, pero integran su mensaje al propio vivir.

3.3 Teología, historia y reconciliación

Por último, la teología afro-latinoamericana busca referencia no sólo en el magisterio y en la tradición cristiana, sino que valoriza también como autoridad a su historia vivida en la fe. Tiene en la reserva ética-moral de sus opciones las referencias de autoridad.

Tanto el magisterio como la tradición cristiana son deudores a la comunidad negra. Cuatro siglos de esclavitud, con la complicidad de estos sectores, continúa siendo el mayor escándalo y factor de desequilibrio social que perdura aún hoy. Mientras existan pueblos negros, indígenas y mujeres discriminados y marginalizados, estarán comprometidos el concepto y la práctica de la democracia. Igualmente, mientras no hayan iglesias abiertas a las culturas y capaces de superar el androcentrismo, no habrá verdadera iglesia de Jesucristo ni verdadero ecumenismo.

La teología afro-americana debe continuar siempre con el testimonio de la protesta y la indignación, sin perder la dimensión del perdón que la caracteriza.

Conclusión

El camino recorrido por las comunidades negras durante estos años, ha producido reflexiones que expresan profundas sensibilidades teológicas. La realidad de las comunidades, analizadas por las diversas ciencias, no podría dejar de ser contemplada también a la luz de la fe. No podría ser diferente, ya que la comunidad negra se caracteriza por su profunda dimensión religiosa y por su práctica de fe. El resultado de esta reflexión a la luz de la fe, constituye lo que cada vez más se afirma como la teología afro-americana, una reflexión teológica que emerge de la vivencia de la comunidad. Por lo tanto, se trata, antes que nada, de una lectura atenta capaz de percibir la presencia de Dios en la dura historia del pueblo negro.

A pesar de todas las vicisitudes históricas, Dios está con nosotros. Esta es la fe expresada en las comunidades negras. Dios es negro, decía James Cone. Es negro porque asume la causa de la víctima, como lo es también indígena y mujer. En verdad, es un Dios multifacético. Este reconocimiento de Dios en la propia historia, aparece sobretodo en las cristologías que surgen de las nuevas teologías. Retratan al Cristo negro, como también al Cristo indio y también mujer. Dios se identifica con su pueblo y el pueblo se reconoce en ese rostro negro, indígena y femenino de Dios.

Notas

1 Cf. Silva, Silvia Regina de Lima, "Mulher negra: memória e desafios". *Agentes de Pastoral Negros: Conscientização e Organização*, (São Paulo, 1993), p.38.
2 Cf. Susin, Luis Carlos, "Inculturação: implicaçoes teológicas", *Teologia da Inculturação e Inculturação da Teologia*, (Petropolis:Vozes-Soter, 1995), p.29.
3 Cf. Silva, Antonio Aparecido, "Evangelização e inculturação a partir da realidade afro-brasileira", *Inculturação: desafios de hoje*, (Petropolis:Vozes-Soter, 1994), p.95.

La tierra y el discurso sobre Dios*

Roy H. May

En las culturas campesinas e indígenas, la comprensión de Dios está mediatizada por la tierra. El encuentro con Dios es a través de la relación cotidiana con la tierra. No se trata de identificar Dios con la tierra. Más bien la tierra y las luchas cotidianas relacionadas con la tierra proveen las imágenes, analogías y metáforas que expresan las ideas acerca de Dios. Es importante recordar que todo habla de Dios:

> *es en el mejor de los casos metafórico o analógico. Las descripciones antropomórficas de lo divino son analógicas o simbólicas y tienen solamente la intención de ser medios de discurso y no descripciones precisas... El propósito del lenguaje religioso no es proveer descripciones exhaustivas, sino facilitar el conocimiento del Ser divino y sus relaciones con los seres humanos.* (Trau 1992: 310-311)

Las imágenes religiosas, las metáforas y las analogías se originan en las tradiciones culturales y en las experiencias históricas (Trau 1992:314-315). Así es que la tierra se convierte en una hermenéutica teológica con una doble tarea: 1) descubrir la lógica

---

* Una versión de este artículo fue publicado en la revista Pasos No. 63 (enero-febrero 1996).

Roy May es profesor de la UBL.

de Dios en la realidad y la problemática de la tierra; y 2) comprender que la acción de Dios se expresa en la realidad agraria en la relación persona-tierra. (Ferro Medina 1991b:27)

En este artículo responderemos a esta doble tarea por medio de una exploración del discurso teológico mediatizado por la tierra para sugerir: (1) las posibilidades no-patriarcales de Dios; y (2) la pertinencia de la tierra, en la cultura indígena, para el discurso teológico. Finalmente bosquejaremos los rasgos principales del discurso acerca de Dios que emergen de este análisis.

1. La tierra y las posibilidades no-patriarcales de Dios

La hermana Mercedes de Budallés Diez, religiosa católicorromana, ha trabajado por muchos años en la región de los ríos Tocantins y Araguaia del medio-oeste brasileño, especialmente con mujeres campesinas. La hermana Mercedes se ha empeñado en comprender cómo esas mujeres experimentan a Dios y la fe cristiana en medio de sus luchas diarias por la tierra y por sobrevivir. Estas experiencias son particularmente importantes porque, como Budallés Diez informa, “En nuestras comunidades, quien ayuda a dar luz a la fe, son las mujeres, en la lucha del día a día, en la espontaneidad de sus vidas dolientes”. (Budallés Diez 1991: 56)

Entre el campesinado de Brasil, la comunicación popular comúnmente se da en forma de versos, como poesía hablada o bien como cantos de corte popular. Budallés Diez encuentra que las mujeres expresan sus ideas acerca de Dios en estos versos populares. Ella también ha anotado lo que las mujeres dicen cuando se reúnen para estudiar la Biblia o para otras actividades. Luego de haber analizado el contenido teológico de estos elementos, Budallés Diez los ha agrupado bajo algunos temas básicos: el Dios de la vida, el Dios que recompensa y castiga, el Dios que libera y el Dios-vida: Dios-madre.

1.1 El Dios de la vida

Dios es nuestra vida. El nos dio la tierra porque ama nuestra vida. La tierra es como una madre que alimenta a sus hijos. Sembrar la tierra es como parir un niño. (Doña Jacinta, Conceiçao do Norte, 1980)

Es Dios quien nos dio la vida. Es Dios quien nos dio la tierra. Dejar que otros tomen nuestra tierra es dejar que ellos tomen nuestra vida y eso sería traicionar a Dios (Doña Ana, Cabeceira da Mata, Almas, 1980). (Budallés Diez 1991:57)

Estas y otras declaraciones muestran que Dios es vital en la vida de la mujer campesina. Su vida es como el suelo y ella experimenta a Dios en una realidad que diariamente emerge de la tierra. Este Dios de vida se le manifiesta cuando ella experimenta qué significa ser madre, al sembrar la tierra y cosechar el fruto, y al ver cómo las gallinas empollan sus huevos. Dios y vida son sinónimos.

1.2 El Dios que recompensa y castiga

Dios también recompensa y castiga:

Está todo en polvo, por nuestros pecados,
por ser tan grandes, somos castigados.

Somos castigados, con gran rigor,
o que ha de ser de nosotros, sin Vuestro favor.

Dios de piedad, Dios de compasión,
como Padre de misericordia nos da el perdón.

De hambre y guerra, de pestilencia también.
líbranos a todos, para siempre, amén.
(Budallés Diez 1991: 58-59).

Para la mujer campesina este Dios que castiga y recompensa es profundamente existencial, una realidad de su vida cotidiana. Salud, lluvia, cosecha, todo lo que es bueno y necesario es un regalo de Dios. De igual manera, la enfermedad, la sequía y la pestilencia se entienden como castigos de Dios. Inclusive, perder la tierra podría ser un castigo de Dios. Para agradar a Dios, siempre se requieren la oración y las promesas.

1.3 El Dios que libera

Sin embargo, Dios también es el libertador. "Por lo que yo misma viví, yo entendí que Dios quiere la lucha y la liberación del pueblo oprimido. Esta es la Biblia de hoy", dijo una mujer. Otra explicó: "Dios quiere tierra y abundancia para su pueblo". Muchas veces, estas expresiones se dan después de violentos conflictos con los pistoleros que el gran terrateniente emplea para expulsar a las y los campesinos de sus tierras. En medio del conflicto y la lucha, las mujeres comprenden que Dios significa liberación. Ellas también relacionan el Dios de la liberación con su vida íntima, con sus esposos y otros hombres. "Como Dios es el liberador, él no quiere que las mujeres sean esclavas de su esposo", dijo una de las mujeres.

1.4 El Dios-vida: Dios-madre

Finalmente, las mujeres campesinas comprenden a Dios como mujer y madre. Una vez, en una discusión sobre Lucas 15.11-32 (la parábola del hijo pródigo), un niño quería saber qué había pasado con la madre del joven, la esposa del padre. Aunque la parábola no menciona una esposa y madre, las mujeres concluyeron que había una esposa y madre, y que el padre recibió al hijo solamente porque la madre del muchacho había intercedido por él. "Dios da vida, Dios es el dador de la lluvia y está en medio de nosotros", explicó una mujer. Esto las llevó a discutir sobre el concepto de Dios como madre. Concluyeron lo siguiente: "Dios da vida y como la madre es quien da vida, por tanto, Dios es también Dios-Madre". (Budallés Diez 1991:62)

Las mujeres escriben versos religiosos populares cuyos temas centrales son actividades de mujeres: las mujeres son capaces de mover la gracia de Dios y comparan el poder de Dios con imágenes de mujeres que sugieren que Dios es femenino. Dios como dador-de-vida, se identifica con el suelo porque éste también produce vida. Esto, a su vez, se identifica con las mujeres y su experiencia diaria, porque la vida y la maternidad son inseparables.

Marcelo de Barros Souza y José Luis Caravias insisten en que la teología debe mantenerse abierta a las posibilidades no-patriarcales. En su libro, *Teología de la tierra* (1988), dedican unas once páginas a proponer que la presencia femenina en la teología latinoamericana y en los estudios bíblicos debe ser mayor:

> *Nos dejamos interpelar por los cuestionamientos y desafíos que la perspectiva femenina puede traer a la lectura bíblica y a la reflexión teológica sobre la tierra y la justicia.* (Barros Souza y Caravias 1988:273)

Concluyen que "es necesario elaborar mejor aquello que sería 'lo femenino' en la teología de la tierra" (Barros Souza y Caravias 1988:275), pero se limitan a señalar esta necesidad.

Sin embargo, al usar como fuentes teológicas las tradiciones de la "madre tierra" propias de las culturas indígenas, pareciera que Caravias está buscando "lo femenino" en la teología. Por ejemplo, cuando escribe sus "inspiraciones bíblicas para comunidades campesinas", comienza con una meditación sobre "la Madre Tierra", que concluye:

> *Con frecuencia se ha creído que el culto a la Madre Tierra en sus diversas formas es algo contrario al cristianismo o ajeno a él. Pero cuando se convive con campesinos se da uno cuenta que este culto ha sido incorporado dentro de la fe cristiana y enriquece su simbolismo. No se trata generalmente de una idolatría, sino de un modo ritual de agradecer a Dios el don de la tierra...está mucho más cerca del mensaje bíblico,*

que las concepciones desarrollistas occidentales, impregnadas de materialismo. (Caravias 1983:11)

Enrique Rosner, sacerdote alemán que reside en Ecuador, también dedica una discusión a la Madre Tierra como fuente teológica. Recalca el concepto indígena de que la tierra es la que da vida y explora esa tradición para mostrar su importancia religiosa:

Por la visión religiosa de la tierra, ella es para el Indio: la MADRE TIERRA. Esta mística de la Madre Tierra es común entre todas las nacionalidades indígenas del mundo andino. El hombre (sic) se siente parte del mundo, tiene lazos familiares con la tierra, un compañerismo muy vivencial con la tierra, que lo hace luchar por ella. Se siente en comunión vivencial con su Madre Tierra. (Rosner 1989: 169)

Caravias y Rosner basan sus discusiones en el libro deuterocanónico (canónico para los católicorromanos) de la Septuaginta, Eclesiástico 40.1, que en español menciona la "Madre Tierra". La palabra griega es *meter*, cuyo significado alude a una madre "genérica" en el sentido de fuente u origen. La palabra se asocia con la tierra (Pabon S. de Urbina 1982:396; Liddell y Jones 1951:1130). La traducción de Bover-Burgos lo expresa de una forma muy bella: "hasta el día de volver a la tierra, madre de todo viviente" (cp. Gén. 3.20).

Caravias y Rosner aprovechan este versículo para sus meditaciones. Sin embargo, no desarrollan conceptos de Madre Tierra que sugieran las manifestaciones femeninas y no-patriarcales de Dios. De todos modos, su buena voluntad al usar Madre Tierra -la feminidad de la tierra- hace pareja con el trabajo de Budallés Diez sobre los conceptos teológicos de las mujeres campesinas. Este emparejamiento sugiere la posibilidad de que la tierra llegue a ser una hermenéutica teológica para proponer un Dios no-patriarcal. Esto lo veremos con más claridad en la próxima sección.

2. La tierra en la cultura indígena y su pertinencia teológica

La presentación anterior sobre las tradiciones de la Madre Tierra como fuentes para el discurso sobre Dios, es parte de una discusión más amplia sobre los conceptos de la tierra en la cultura indígena y su pertinencia teológica. Algunos teólogos y teólogas y las y los indígenas mismos están descubriendo elementos para la teología en esas tradiciones y conceptos ancestrales. Como las y los mismos indígenas cristianos han dicho, la teología emerge de "la experiencia vital en relación con la tierra, según la fe". Es "el descubrimiento de la presencia y acción de Dios en la experiencia que hace el pueblo en sus experiencias en relación con la tierra". (CENAMI 1992a:13) La relación de la persona con la tierra es una experiencia vital y es la materia prima para la teología y la celebración litúrgica.

Barros Souza y Caravias son teólogos no indígenas, pero intentan tomar muy en serio la reflexión teológica desde la cultura indígena. Para ellos, la actitud de fe que nace de la tierra es fundamental para las culturas campesinas y "tiene mucho que decir al mundo de hoy". (Barros Souza y Caravias 1988:71) Este universo simbólico es fundamental para la teología porque muestra "cómo unen su fe y su espiritualidad a la lucha por la tierra". (Barros Souza 1990a:236) Ellos argumentan que este reconocimiento es especialmente importante, no sólo porque los pueblos indígenas son los originales y legítimos habitantes de las Américas, sino por su "relación vital con la tierra" (Barros Souza y Caravias 1988:71) que influye en toda su manera de vivir. Para ellos, la tierra es vida cuyo propósito es constituirse en un espacio vivencial. La tierra no es profana sino religiosa, y es lo que sustenta la vida de la comunidad. Tan profundos conceptos religiosos de la tierra son fuentes de valores alternos para otras sociedades. "No podemos hacer teología de la tierra si no es a partir de la visión y la vida del pueblo, especialmente del indígena". (Barros Souza y Caravias 1988:90)

Otros pueblos campesinos (sean o no indígenas) participan del mismo universo simbólico: la fe y la tierra van juntas. La vida en comunidad y el compartir son fundamentales. El campesinado "No vive en la tierra. Vive la tierra". (Barros Souza y Caravias 1988:97) Dios se manifiesta en la tierra. Por eso, la tierra es fuente de gran esperanza para "tiempos mejores, una tierra nueva, grande y espaciosa, en la que reine la justicia; una tierra que alcance para todos, en la que todos de veras se sienten hermanos". (Barros Souza y Caravias 1988: 103)

Que la tierra es el don de Dios es la conclusión teológica central de la cultura indígena y del pueblo campesino:

> *En el fondo, se manifiesta la percepción de Dios como padre de todos, amigo de los hombres (sic), fuente de vida, que da gratuitamente a su pueblo la tierra necesaria para su sustento y su vida. Y esta visión de Dios cuestiona indiscutiblemente los acuerdos corrientes del materialismo práctico sobre la propiedad aislada, absoluta y sin limites.* (Barros Souza y Caravias 1988: 96)

En verdad, pocos teólogos y teólogas se han esforzado por explorar sistemáticamente la pertinencia, para la teología cristiana, de las tradiciones indígenas acerca de la tierra. De todos modos, en las reuniones de pueblos indígenas que la iglesia convoca y auspicia para reflexionar acerca de su realidad e incluso sus sistemas de creencias, están surgiendo algunas reflexiones teológicas importantes. La siguiente breve sistematización de algunas de estas reflexiones, que claramente refuerzan las conclusiones de Barros Souza y Caravias, se basa en ideas acerca de Dios y la tierra expresadas en las reuniones de pueblos indígenas y agentes pastorales en México en 1992.

2.1 A Dios se le experimenta en la tierra

> *Sentimos la ternura y la caricia de Dios cuando trabajamos la tierra, cuando se nos da alimento, cuando luchamos por la salud de nuestro pueblo.* (CENAMI 1992a:16)

La experiencia de Dios, su acción en medio de nosotros, la tenemos mediante la tierra, al trabajarla, al cuidarla, al cosecharla, al celebrarla, al defenderla, al luchar por ella, al defender nuestros derechos, al ser incluso encarcelados por su causa, al retomarla para que vuelva a darnos vida, al liberarla del Monstruo Destructor y liberarnos. (CENAMI 1992a:25)

La tierra es un don de Dios; y en la tierra tiene el indio el signo más evidente de la presencia de Dios entre ellos. La tierra es la vida de la persona y del pueblo...en definitiva, Dios está principalmente en la Tierra. (Asambleas de EAPI 1992: 6-7)

2.2 La tierra es la dádiva de Dios

Dios nos ha dado la tierra para vivir; nuestros abuelos la recibieron como hijos de Dios e hijos de la tierra y nos la heredaron para vivirla, cuidarla, conservarla y defenderla. (Asambleas EAPI 1992: 56)

Dios les eligió el lugar, es Dios el que nos la dio para utilizarla, conservarla y defenderla, somos los dueños y los primeros en llegar a estas tierras. Dios la dio a nuestros abuelos, se las heredó a nuestros padres y la hemos habitado por herencia, porque somos hijos de la tierra, de Dios y de nuestros abuelos. (CENAMI 1992b: 3)

2.3 Los seres humanos son hijos e hijas de la tierra y de Dios

Somos hijos de la tierra y de Dios. (CENAMI 1992a:19)

La tierra es nuestra Madre y que todos somos hermanos a través de ella. (CENAMI 1992a: 25)

Como se indica en las citas anteriores, la relación con Dios, quien da la tierra, es un tema que se repite. Apunta a la unidad orgánica de toda la humanidad, por medio de la tierra y, por implicación, por medio de Dios.

2.4 La tierra es la fuente de la vida

La tierra y la naturaleza son la Madre de la humanidad... Toda la vida depende de la Tierra a la que no siempre tratamos, respetamos y celebramos como se requiere para mantener toda la vida. El crecimiento de la humanidad está condicionado a la Tierra, a que ella siga siendo nuestro espacio vital para estar y para ser. (CENAMI 1992a: 25)

La tierra es la que nos está criando, es como nuestra madre que nos da de comer, es la que nos mantiene, no tenemos más. (CENAMI 1992b: 6)

Invocamos a la Tierra, que es nuestra Madre, ella está viva y con ella Dios nos da la vida. (CENAMI 1992a:17)

Compartimos la misma tierra, aunque con diferente sentido; para ellos es medio de producción y negocio; para nosotros es vida, madre y sostén. La tierra somos nosotros. (Asambleas EAPI 1992: 29)

2.5 La presencia de Dios se manifiesta en la armonía de la naturaleza

Dios, a través de la naturaleza, habla, el aire canta, el agua habla, las personas hablamos directamente a Dios al estar en medio de la naturaleza. Dios se nos hace presente en la perfecta armonía y equilibrio que percibimos en ella, todo tiene una función, todo es ecológico. (CENAMI 1992a: 17)

2.6 El pecado y la fidelidad se relacionan con la armonía de la tierra

Pecado es romper la armonía natural. Esto hace que cada uno se separe de los demás y de Dios (Asambleas EAPI 1992: 7). Es quitar la tierra. Es lo mismo que "matar el corazón del pueblo" porque "la tierra es la vida de Dios para el pueblo". (Asambleas EAPI 1992:76) El uso inadecuado de la tierra también es pecado:

> *Ofendemos a Dios cuando sembramos hierbas malas, cuando se les quita la vida a nuestros hermanos por un pedazo de tierra, cuando se cortan árboles y no plantamos, cuando no alimentamos nuestra tierra y la dejamos que se erosione.* (Asambleas EAPI 1992: 76)

Fidelidad es defender la tierra y mantener la armonía:

> *Nuestra fe nos dice que Dios no quiere que nos quiten la tierra. El quiere que compartamos. Cuando alguien nos despoja o se entromete en nuestras tierras es que no recuerda a Dios y puede que reciba un castigo. Dios nos dice que debemos respetarnos los derechos de vivir y trabajar la tierra; nadie tiene derecho de despojar a nadie. A Dios no le gusta.* (CENAMI 1992a: 25)

Tales reflexiones ofrecen fuentes muy sugestivas para el quehacer teológico.

3. Algunos rasgos del discurso sobre Dios

Los apuntes anteriores nos ofrecen algunos materiales para construir un discurso teológico que aclara "la lógica de Dios en la realidad y la problemática de la tierra" y que demuestra cómo "Dios se expresa en la realidad agraria en la relación persona-tierra". Aquí

nuestro propósito no es presentar tal teología en forma acabada, sino bosquejar los rasgos principales como pautas para el discurso teológico.

3.1 Un Dios a partir de la vida

Las consideraciones metodológicas que colocan la vida real en el centro de la teología tienen importancia tanto por razones epistemológicas como por razones de relevancia. La historia, como experiencia vivida no abstracta, es el punto del que debe partir toda reflexión teológica. La realidad sociohistórica, la cultura y la comunidad humana son fuentes teológicas. La realidad alimenta la teología y ésta la retroalimenta; por eso no es abstracta sino concreta y vivencial. Epistemológicamente, esto significa que el verdadero conocimiento se obtiene por medio de la experiencia pensada que se fundamenta en la historia concreta. En términos de pertinencia, la teología se relaciona con los intereses de la vida cotidiana del pueblo, tal como sus pobladores los comprenden. Sólo en esta forma puede la teología responder a las cuestiones existenciales y problemas reales que surgen del pueblo y su lucha por la tierra. Es en este sentido que la tierra, como el espacio vital en la vida de los pueblos campesinos e indígenas, se convierte en una hermenéutica para el discurso sobre Dios.

3.1 Dios da la vida y libera la tierra

Dios, mediatizado por la tierra, es el Dios que da la vida, que libera a la y el pobre, que juzga a la personas opresoras y que anima a las personas que resisten la injusticia y dominación de las y los pobres. La revelación emerge desde la lucha histórica, como también del poder productivo y creador de la tierra. El pecado se manifiesta en la violencia de los poderosos que despojan a las y los pobres de su tierra y en la violencia contra la tierra misma que destruye su capacidad productiva y generadora de la vida. Esto último es especialmente grave porque en la capacidad productiva y creadora de la tierra, se conoce el poder creativo -"liberador"- de Dios mismo. La salvación unifica lo material y lo espiritual, y anticipa

en el presente la justicia y el bienestar de la y el pobre: tierra sana para las y los pobres de la tierra. La liberación de la y el pobre implica la liberación de la tierra.

3.3 Un Dios no patriarcal

La tierra, como hermenéutica teológica, enseña que a Dios debemos aplicarle atributos tanto masculinos como femeninos y que debemos rechazar el concepto patriarcal. Esta es una concepción fundamental que la tierra como una hermenéutica puede aportar a la teología en general. También tiene mucha pertinencia para el problema de la tierra porque, como las feministas nos hacen reconocer, es precisamente la actitud patriarcal -y su justificación por medio de un Dios patriarcal- lo que produce la injusticia social y la destrucción ambiental. (Véase Ruether 1993)

Sin embargo, la tierra como una hermenéutica para elaborar una teología no patriarcal no carece de dificultades y merece un análisis más completo. Estas dificultades se deben principalmente a que las tradiciones que se refieren a la feminidad y la maternidad de la tierra y que podrían servir como una hermenéutica no patriarcal (como afirman los pueblos indígenas), no se dan desde la herencia judeo-cristiana. Además, las fuentes bíblicas directas referentes a la madre tierra son débiles, aunque quizás no ausentes. Veremos algunas de esas posibilidades bíblicas.

Por ejemplo, al igual que la referencia a Eclesiástico de la Septuaginta (una base bíblica muy débil), Job 1.21 parece ser una muestra de este concepto. El Salmo 139.13 y 15 (conceptualmente unidos) pueden reflejar también un concepto de la Madre Tierra:

> *Porque tú formaste mis entrañas;*
> *Tú me hiciste en el vientre de mi*
> *madre...*
> *No fue encubierto de ti mi cuerpo,*
> *Bien que en oculto fui formado,*
> *Y entretejido en lo más profundo*
> *de la tierra.* (Reina Valera)

Tanto el relato en Génesis sobre la creación de la humanidad de la tierra, como la metáfora deuteronomista de Dios como la roca que (a la vez engendra[1] y) da hijos (Dt.32.18), podrían ser imágenes telúricas, tal vez olvidadas intencionalmente, que reflejan primitivas tradiciones de la MadreTierra. Teológicamente, el antiguo concepto hebreo de la tierra como vida continúa un tema esencial de las tradiciones de la Madre Tierra. Podría haberse arraigado en una religiosidad parecida aunque tal vez conscientemente olvidada.[2] Pareciera, sin embargo, que en la Biblia hay poco apoyo para las tradiciones de la MadreTierra (caso contrario son las características femeninas de Dios que sí están muy presentes).

Sin embargo, más allá de una base bíblica directa, es claro que la experiencia de las mujeres ėn su lucha por la tierra, combinada con el concepto indígena de la Madre Tierra, eleva la feminidad -y los conceptos no patriarcales- de Dios.[3] Los estudios en la historia de la religión muestran, además, que las tradiciones religiosas atadas a la tierra (casi siempre vista como femenina) son anti-patriarcales, contrarias a la verticalidad y dominación de los dioses uránicos y patriarcales que viven arriba en el cielo (por ejemplo, ver Aguiló 1988; Eliade 1973, 1974, 1987; y Eliade y Sullivan 1987). En América Latina son muy conocidas las tradiciones andinas relacionadas con la *pachamama* que representan este fenómeno religioso. Tanto las experiencias femeninas como las tradiciones culturales relacionadas con la tierra nos brindan recursos para reimaginar a Dios.

Históricamente, el cristianismo ha adoptado casi exclusivamente las imágenes patriarcales para sostener un orden social patriarcal (Ruether 1993:182-210; Trau 1992: 312-314). Lo importante aquí es que las tradiciones indígenas sobre la feminidad de la tierra, en el contexto de la lucha de las mujeres campesinas por la tierra, contienen elementos para imaginar una teología "femenina" no patriarcal. Estos elementos no proveen descripciones exactas, pero permiten comprender mejor la relación entre Dios y la humanidad. La recuperación de estas experiencias y tradiciones para el discurso sobre Dios puede ser una contribución fundamental para reelaborar una teología liberadora que nazca de la lucha por la tierra en América Latina.

3.4 Dios, la tierra y la justicia

Como sugerimos en los párrafos anteriores, las concepciones de la relación Dios-tierra que encontramos en los pueblos indígenas y campesinos pueden enriquecer la discusión teológica. Fundamental es la idea de que la tierra es la sustancia de la vida, el génesis de la humanidad. El concepto de la tierra como fuente de la vida -como una madre- y como manifestación de Dios y, por tanto, no como una mercancía que se negocia según el interés personal, puede aplicarse tanto a cuestiones de la crisis ecológica como a las de la justicia agraria.

El desarrollo económico latinoamericano concibe la tierra simplemente como un bien cuyo fin es obtener ganancias económicas. Tal concepto materialista de la tierra ha legitimado la sobre-explotación y la destrucción ecológica. Los conceptos indígenas, por su parte, no sólo exigen que se respete la tierra misma, sino también que su apropiación y uso involucren a toda la comunidad. El concepto de la tierra como fuente de la vida y como "la vida de Dios", también afecta la tenencia y el uso de la tierra, que no son sino asuntos de la justicia. Al recalcar el valor y la función sociales de la tierra, los pueblos indígenas exigen que se compartan la tierra y sus productos (como se practica en sus propias comunidades). Preguntan sobre la naturaleza de los derechos de propiedad y posesión y sus interrogantes relativizan los conceptos individualistas occidentales sobre la propiedad privada. Los conceptos indígenas señalan que Dios, como la tierra, demanda la solidaridad humana, y se opone diametralmente al individualismo de la cultura occidental.

Conclusión

Claro es que en las culturas campesinas e indígenas la tierra mediatiza su encuentro con Dios. Como hermenéutica teológica, la tierra provee las imágenes, analogías y metáforas para comprender la lógica de Dios y su acción en el mundo. Resaltan

especialmente: que a Dios debemos aplicarle atributos tanto masculinos como femeninos; que su poder creativo y reproductivo expresan el poder liberador divino y que la tierra como “la vida de Dios” nos une orgánicamente una persona con la otra y con la fuente de la vida misma. Todo esto señala una riqueza teológica enmarcada en la experiencia de la tierra. Como una reserva de sentido, puede tener mucho significado para un discurso sobre Dios que sea vital, contextual y transformativo.

Notas

1 Swidler 1979: 31 sugiere que, aunque la palabra en hebreo puede significar “engendrado”, muy rara vez se usa así y casi siempre significa “que te engendró”. El concluye que ambas estrofas deben ser femeninas.
2 Por supuesto que las tradiciones de la Madre Tierra presentan problemas para la teología bíblica, en parte porque pareciera que un interés central de las narraciones bíblicas es separar a Dios de la naturaleza, aunque ésta es la creación de Dios, y no darle un carácter divino. El punto aquí, sin embargo, no es la relación Dios-naturaleza, sino la posibilidad de la feminidad de Dios.
3 Los teólogos y particularmente las teólogas consideran cada vez más la feminidad de Dios; ver McFague 1994, especialmente capítulos 3 y 4; Ress 1994; y Swidler 1979. Para esta discusión, también es importante Ruether 1993.

Bibliografía

Aguiló, Federico, *Tipología religiosa andina, Ensayo lingüístico y simbológico.* La Paz: Editorial Los Amigos del Libro,1988.

Asamblea EAPI (Enlace de Agentes de Pastoral Indígena), *Somos reflejo del Dios vivo, Teología de la identidad y teología de la historia en las Asambleas de EAPI 1992.* Temoaya, México, 1992

Barros Souza, Marcelo de, “Espiritualidade da Terra”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 48, fasc. 190 (junio), 1988, 353-367.

"La tierra, Palabra de Dios, Apuntes para una teología de la tierra". *Misiones extranjeras* 117 (mayo-junio), 1990a, 232-245.

"Critérios e pressupostos para uma pastoral da terra, Contribuiçao teológica para o debate". *Cadernos do CEAS* 130 (noviembre-diciembre), 1990b, 75-86.

Barros Souza, Marcelo de y José Luis Caravias, *Teología de la tierra*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1988.

Budallés Diez, Mercedes, "As mulheres sertanejas lutam rezando". En: Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologia da Terra 1991, 56-64.

Caravias, José Luis, *Luchar por la tierra, Inspiraciones bíblicas para las comunidades campesinas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones,1983.

CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas), "III Encuentro Nacional de Pastoral de la Tierra, Memoria". México, 1992a, (abril 27-1 mayo).

"III Ecuentro Nacional de Pastoral de laTierra, Comentarios al Artículo 27 Constitucional Tratado de Libre Comercio, Material de Apoyo y Consulta". México, 1992b (abril 27-1 mayo).

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1973.

______________________, *Tratado de historia de las religiones*, II. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1974.

______________________, *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Co.,1987.

Eliade, Mircea y Lawrence Sullivan, "Earth". En: Eliade 1987, vol. 4, 534-541.

Ferro Medina, Alfredo, "Abordagem de uma teologia da terra." Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologia da Terra 1991, 25-38.

Liddel, Henry George y Robert Scott Jones, nueva edición de Henry Stuart y Robert McKrnzie, *A Greek-English Lexicon*, vol. II. Oxford: Clarendeon Press, 1951.

McFague, Sallie, *Modelos de Dios, Teología para una era ecológica y nuclear.* Santander: Editorial Sal Terrae, 1994.

Pabon S. de Urbina, José, *Diccionario Manual Griego-Español.* Barcelona: Vox-Bibliograf, 1982.

Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologia da Terra, *A teologia se fez terra.* Sao Leopoldo: Sinodal-CEDI-Red Latinoamericana de CPID, 1991

Ress, Judith, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjorup (edas.), *Del cielo a la tierra, Una antología de teología feminista.* Santiago: Sello Azul, Editorial de Mujeres, 1994.

Rosner,Enrique, *Tierra que arde, Tierra que compromete, El evangelio de la tierra de aquel tiempo para hoy.* Quito: Ediciones Abya Yala, 1989.

Ruether, Rosemary Radford, *Gaia y Dios, Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra.* México: DEMAC-Documentación y Estudios de Mujeres, A.C., 1993.

Sullivan, Lawrence E., “Supreme Beings”. En: Eliade, vol. 14, 1987, 166-181.

Swidler, Leonard, *Biblical Affirmations of Women.* Philadelphia: The Westminster Press, 1979.

Trau, Jane Mary, “Exclusively Male Imagery in Religious Languages”. *Worship* (julio), 1992, 310-326.

Reseñas bibliográficas

Eldin Villafañe, *El espíritu liberador, hacia una ética social pentecostal hispanoamericana.*Traducción de Gabriela Cerra. Buenos Aires y Grand Rapids: Nueva Creación y William B. Eerdmans Publishing Company, 1996, 261 pp., notas y bibliografía.

Este libro, un estudio en la sociología de la religión, nos aporta algunas pistas teológicas muy sugestivas sobre el pentecostalismo hispano en Estados Unidos.

Dos terceras partes del libro están dedicadas a una presentación de la realidad hispana, mayormente mexicana y puertorriqueña, en América del Norte. Explora los rasgos culturales, la orientación de los valores y la importancia de la lengua y etnia. Contiene datos socio-económicos que describen una población pobre y marginada dentro la sociedad norteamericana. Un capítulo extenso analiza "la dimensión religiosa hispanoamericana": el trasfondo del catolicismo romano; el protestantismo histórico hispano; el movimiento pentecostal; y sobre todo, "la espiritualidad hispana y la teología pentecostal autóctona". Profundiza cada sub-tema a partir de la historia, la antropología y la sociología para dar un cuadro muy completo de la religiosidad hispana norteamericana. Contiene datos, cuadros comparativos y listados de dirigentes religiosos hispanos actuales. Utiliza marcos teóricos de las ciencias sociales para sacar conclusiones. En fin, vemos claramente un buen sociólogo practicando su disciplina en el servicio de la iglesia.

Sin embargo, el autor no es sólo sociólogo, sino también teólogo. (Es profesor de ética social cristiana en el Gordon-Conwell Theo-

logical Seminary en Boston). Los dos últimos capítulos del libro, a partir un marco pneumatológico, trazan líneas para una ética social pentecostal que "debe ser coherente con la experiencia de los pentecostales hispanos, particularmente en lo que se relaciona con el Espíritu" (p. 143). Con esta afirmación, empieza a desarrollar "una espiritualidad integral" que se fundamenta en "el doble enfoque" vertical y horizontal: "la transformación en la imagen de Jesús, el Señor resucitado" y "el seguimiento de Jesús, en similar obediencia al llamado misionero del Padre" (p. 147). Toma en serio tanto el pecado personal como social y propone que el Reino de Dios es "el proyecto histórico del Espiritu" que "toma seriamente al mundo, como humanidad y como creación, y su cultura" (p. 165).

Esta última afirmación lleva al autor a plantear algunas pistas para una ética social pentecostal, lo que es el propósito del libro. En coherencia con la experiencia pentecostal, propone una ética que se basa en la experiencia y la obra del Espíritu Santo. Enfatiza Gálatas 5.25 y concluye: "Los ricos matices de nuestro 'andar' en el Espíritu sugieren que nuestra conducta ética, ya sea personal o social, es el resultado de seguir la guía del Espíritu" (p. 168). A través del libro mantiene siempre presente tanto la dimensión personal como la dimensión social. En ese sentido, el autor advierte, "El pentecostalismo hispano debe ser desafiado a ver las limitaciones de su ética comunitaria actual y a reconstruirla en términos de una ética social más abarcadora" (p. 134).

Este excelente texto une la sociología y la teología y enriquece la teología pentecostal con su orientación social. Sin embargo, será de mayor utilidad el norte dado que está contextualizado en y orientado a la realidad de Estados Unidos.

Mencionamos una inquietud, o mejor, una pregunta: ¿en qué sentido es la postura teológica y la ética social consecuente que propone el autor, una postura pentecostal? La verdad es que las pistas teológicas son muy adecuadas para posturas no pentecostales. Además, es interesante notar —por medio de las notas bibliográficas— la importancia e influencia que teólogos y

teólogas no pentecostales tienen para el autor y sus afirmaciones éticas teológicas. Quizás, en fin, esta inquietud es la fuerza del libro: conecta "teología pentecostal" y "teología no pentecostal" de tal forma que enriquece la "teología cristiana".

Roy H. May
Profesor UBL

D'ALTON, CRISTINA. *El análisis del discurso y los materiales didácticos.* (San José: Universidad Estatal a Distancia, UNED, 1994). 198 pp.

El texto didáctico es una forma entre otras de organizar los conocimientos existentes en la sociedad. Como producto cultural conlleva visiones específicas que se expresan en sus contenidos, imágenes y arquitectura. D'Alton presenta una visión lingüística y hasta cierto punto semiótica —entendiendo por tal a la ciencia que estudia los signos en la vida social— sobre la lectura y la escritura de textos didácticos. Estos son algunos ejes temáticos de su libro.

1. Lectura y escritura en perspectiva semiótica. Leer como proceso de construcción de sentido, implica ver los textos en su naturaleza lingüística, no sólo como instrumentos didácticos en sentido estrecho. La lectura es una integración que el lector o la lectora opera sobre el texto desde su contexto. Es producción de significados. Comprender un texto es reformularlo, porque comprensión es transformación personal de lo asimilado. Leer significa desmontar ese artefacto llamado texto. Es poner en evidencia los sentidos de un texto determinado.

A su vez, la escritura sufre grandes transformaciones culturales. Es instrumento del pensamiento, y contemporánea con medios electrónicos que la hacen más versátil y la potencializan. Es forma de pensar que exige borradores aunque sean mentales. Si la escritura no es una simple traducción del habla, sino más bien otro lenguaje ¿cuál es la especificidad del mismo? ¿cómo se organiza internamente el texto escrito con relación al oral? ¿cómo influye la escritura en los procesos cognoscitivos?

2. ¿Cuál es la naturaleza de la comprensión textual? D'Alton se pregunta por cómo entender el significado. Empieza por señalar que la comprensión es también una operación lingüística (p. 29), que hace que el significado sea producto del lenguaje, debido a que en las múltiples posibilidades de combinación que ofrece el

lenguaje subyace la complejidad del significado; y éste último existe sólo para quien lo construye cuando entiende un discurso o lo expresa.

Lo anterior implica hablar del signo, entendido por Eco, "...como todo lo que, a partir de una convención aceptada previamente, pueda entenderse como *alguna cosa que está en lugar de otra*." (Citado por D'Alton, p. 35). De tal modo que los signos no son entes fijos, sino productos que se rehacen "...según se desarrollan los procesos significativos en distintos medios y materiales." Así, el significado es un proceso y no un producto (p.38).

El proceso de comprensión es búsqueda de coherencia, de sentido. Además, la memoria es selectiva, por tanto es necesario olvidar para poder recordar. Así, la buena memoria sabe qué olvidar (p. 66). Esto implica un proceso de macroestructuración que despoja a la información de su forma original en que se encuentra en el texto, y se consigna en forma de proposiciones. De allí la inutilidad de pedir que se recuerden conocimientos tal como se encontraban en su forma original, porque se obstaculiza el proceso de construcción personal. Tal exigencia es menos realizable cuando la o el estudiante debe generar un texto a partir de distintos materiales, producción que exige estar presidida por una intencionalidad propia, distinta a la de cada uno de los autores o las autoras usadas para tal tarea. Tal producción pone en juego su competencia comunicativa y su habilidad para reasumir conceptos y transformar materiales con miras a una construcción propia.

Así, la interpretación de un discurso o texto es más que entender los significados con relación a los procesos lógicos; es obtener un sentido a partir de una situación compleja. Comprender un texto implica reconstruirlo y referirlo al contexto de realidad, de modo que explique qué es y por qué lo es (pp. 76, 78). Por ello, el "... sentido en realidad no consiste en el hallazgo de la coherencia, sino más bien en la búsqueda de sucesivas coherencias que se forman y se disuelven a medida que transcurre un discurso." (p. 94)

Por otra parte, al escribir se genera un sobrante de sentido, un excedente con respecto a lo que se quiso decir. También al comprender un texto se procesan proposiciones de distinta importancia y se conforman nuevas coherencias que generan su propio excedente. Por tanto un texto no se asimila en su totalidad, tarea imposible e innecesaria:

> *El sentido es una integración, una construcción que el lector hace operar sobre el texto para desentrañar las relaciones referenciales, construcción en la cual juega también un papel importante lo que él puede aportar al texto gracias a sus conocimientos lingüísticos, culturales, textuales. (Kaufman y Rodríguez 1993: 165).*

El texto pone en marcha un proceso de producción de significados que son autocreación subjetiva e interacción entre sujeto y realidad. La comprensión se verifica al interior del lenguaje: esto contrasta con la resistencia de personas a comprender la producción de materiales didácticos como un proceso de escritura, o a concebirla según etapas y pasos similares a la producción industrial de autos (pp. 95, 109-110).

Además de la dimensión cognoscitiva en la producción y comprensión de textos, está la cultural. Una explicación entre varias para la deficiencia en la comunicación didáctica no es que la o el alumno no reconozca la formas lingüísticas, sino que él o ella no las emplearía de esa manera, hecho explicable por la discontinuidad entre la cultura escolar y la cultura familiar.

Decir que el texto está diseñado en forma inadecuada o que la o el estudiante tiene baja cultura lingüística son sólo la punta del *iceberg*. Es necesario profundizar en las razones de por qué el esfuerzo educativo se hace ineficaz por falta de un adecuado “substrato lingüístico”. Desde una perspectiva sociolingüistica es necesario reconocer las variedades de la lengua, que hacen que la o el estudiante construya de acuerdo con las disponibilidades geográficas, sociales y funcionales de la lengua (pp. 82, 137).

Todas las preguntas anteriores buscan explicitar el campo teórico, especialmente las visiones de la semiótica sobre la construcción y deconstrucción de textos. De esta manera, este capítulo aborda una perspectiva teórica sobre la producción textual; específicamente analiza la escritura y la lectura desde tal acercamiento.

D'Alton estudia el modelo de texto didáctico usado por la UNED a la luz de las ciencias del lenguaje, en particular el análisis del discurso, habida cuenta de que los materiales son fundamentales para un tipo de universidad como la UNED. Señala que en esta institución la práctica de producir textos está permeada por una serie de presupuestos didácticos que se consideran autoevidentes, que conforman una normatividad que se fundamenta en una visión instrumental y transmisiva de la educación. De esta manera, la producción de textos didácticos se liga a una regulación simplista, desprovista de un paradigma, sin criticar los supuestos que sirven de contexto a tal normatividad.

La evaluación de textos didácticos debe incluir el paradigma bajo el cual éstos han sido inspirados. Algunos textos parecen ser una adaptación de la disciplina o asignatura a objetivos, regidos por una preocupación instrumental, o eficacia del aprendizaje inmediatista y simplificadora que cierra el paso a los procesos de significación que pueden conducir a salidas laterales no controlables por la evaluación (pp. 173-174ss). Tal enfoque es inadecuado, especialmente respecto la comprensión textual:

> *¿Qué modelo didáctico y de comunicación conviene más a un texto escolar [o módulo universitario] para aprovechar el hecho inevitable de que cada lector o lectora entienda y desarrolle su propia interpretación?* (Correa y García 1994: 31)

3. Texto didáctico y contexto de aprendizaje. Estos se producen y se leen al interior de procesos educativos en los que participan estudiantes y docentes como constructores y deconstructores de textos y discursos de diverso tipo. Son discursos

sociales y culturales que dan sentido a sus vidas. Tanto el texto escolar como el módulo universitario encarnan estrategias pedagógicas específicas, por supuesto mediadas por la acción docente.

Por esta razón, la búsqueda de nuevas epistemologías para la producción y el análisis textual necesita plantearse las relaciones estudiantes-docente-textos, especialmente cuando los procesos educativos están mediados por estos últimos. Por ejemplo, es importante preguntarse sobre cuál es la función del texto didáctico en el aprendizaje: ¿ser una palabra final? ¿ser un recurso sobre el cual recae todo el peso del aprendizaje? ¿ser texto que invita a leer otros muchos textos sociales? Lo anterior tomando en cuenta que, como señala Freire, la lectura del contexto precede existencialmente, y luego, acompaña a la lectura del texto (1990: 95).

El texto es una unidad semántica orientada a comunicar y va más allá de ser una unidad sintáctica hecha de frases, párrafos y cláusulas. Así, los textos didácticos pueden ser objeto de análisis diversos que no se queden en evaluar sus propiedades externas.

Por la importancia del texto didáctico, las Normales, universidades y seminarios, necesitan incorporar cursos teóricos y prácticos sobre producción, análisis y uso pedagógico de textos, desde abordajes pedagógicos y lingüísticos no instruccionales. Esta es la invitación que nos hace D'Alton.

José Alonso Ramírez Escobar
Profesor UBL

Indice cumulativo

Volúmen 10,1 1990
Hacer teología latinoamericana desde raíces protestantes

Volúmen 10,2 1990
Educación teológica hacia el año 2000. El SBL y su progreso

Volúmen 11,1 1991
Conquista y evangelización

Volúmen 11, 2 1991
Conflicto y unidad en la Iglesia

Volúmen 12, 1 1992
Cultura, resistencia y fe

Volúmen 12, 2 1992
Hacia una espiritualidad de la liberación

Volúmen 13,1 1993
Hacia una teología negra para América Latina

Volúmen 13,2 1993
Setenta años de producción teológica

Volúmen 14, 1 1994
Teología y género: apuntes para un paradigma nuevo

Volúmen 14,2 1994
Reconciliación

Volúmen 15,1 1995
Relectura de la Biblia. Homenaje a Ricardo Foulkes

Volúmen 15,2 1995
La Iglesia y nuevas perspectivas

Volúmen 16,1
Teología y literatura

Volúmen 16,2
Protestantismo en América Latina
(Aniversario del Congreso de Panamá 1916-1996)

Volumen 17,1
Niñas, niños y adolescentes trabajadores:
reto de un nuevo paradigma

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía MUNDO GRAFICO S.A.
San José, Costa Rica.

Vida y pensamiento 17,2 Noviembre 1997

Contenido